

Szigeti Attila

LANGAGE ET TEMPS DANS LA PHÉNOMÉNOLOGIE DE LÉVINAS

PRESA UNIVERSITARĂ CLUJEANĂ

Szigeti Attila

LANGAGE ET TEMPS DANS LA PHÉNOMÉNOLOGIE DE LÉVINAS

Presa Universitară Clujeană

2020

Referenți științifici:

Prof. univ. dr. Ion Copoeru

Conf. univ. dr. Ungvári Zrínyi Imre

ISBN 978-606-37-0973-9

Universitatea Babeş-Bolyai
Presa Universitară Clujeană
Director: Codruţa Săcelean
Str. Hasdeu nr. 51
400371 Cluj-Napoca, România
Tel./Fax: (+40)-264-597.401
E-mail: editura@editura.ubbcluj.ro
http://www.editura.ubbcluj.ro/

Table des matières

INTRODUCTION

Que la philosophie de Lévinas soit authentiquement phénoménologique ou qu'elle relève, par contre, d'une incompatibilité foncière avec ce courant de pensée, c'est une question encore largement débattue par les commentateurs. Mais peut-être que cela ne pourrait pas être autrement dans le cas d'un penseur, qui, tout en se revendiquant de la phénoménologie, ne cessait pas dans le même temps de proclamer son dépassement vers une « éthique comme philosophie première ».

Les appréciations de cette prétendue incompatibilité entre la pensée de Lévinas et la phénoménologie divergent en fonction de l'approche positive ou critique de cet œuvre. Certains y voient le signe de l'originalité d'une pensée qui aurait définitivement surpassée la phénoménologie vers une conception singulière de l'éthique – c'est le cas, *grosso modo*, de l'exégèse anglo-saxonne par exemple. D'autres, par contre, pensent que cette incompatibilité serait en fait l'effet d'un certain « double jeu » de Lévinas, qui, tout en récusant, d'un côté, la phénoménologie prise pour point culminant de la tradition philosophique occidentale oublieuse de l'Autre, se prétendrait, de l'autre côté, inspiré par la méthode phénoménologique, pour mieux masquer par une pseudo-description ses thèses théologiques et métaphysiques acquises d'avance.[1]

Si les tentatives de lire la philosophie de Lévinas comme une phénoménologie et de la confronter avec la tradition phénoménologique, n'ont jamais été absentes de la réception de cet œuvre (voir déjà l'essai incontournable de Derrida sur Lévinas, datant de 1964, « Violence et métaphysique »[2]), ce n'est que dernièrement que des ouvrages entièrement consacrés à l'aspect phénoménologique de cet œuvre ont vu le jour.[3] Le présent travail voudrait s'inscrire plutôt dans cette tendance de la réception de Lévinas.

L'interprétation de la philosophie de Lévinas proposée dans notre thèse insiste donc principalement sur la dimension phénoménologique de cet œuvre. Contrairement à ceux qui voudraient la réduire à un assemblage métaphysico-théologique camouflé par une pseudo-

---

[1] Voir le pamphlet de Dominique Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Paris, Éd. de l'Éclat, 1991, où des questions graves et pertinentes sont posées à l'égard de la méthode lévinasienne, mais où la verve polémique parfois l'emporte sur l'argumentation.

[2] Derrida, J., « Violence et Métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Lévinas », Revue de Métaphysique et de Morale, 1964, repris dans *L'écriture et la différence*, *op. cit.*, p. 117-228. Voir aussi deux autres essais importants sur la phénoménologie chez Lévinas : Strasser, S., « Antiphénoménologie et phénoménologie dans la philosophie d'Emmanuel Lévinas », in *Revue philosophique de Louvain*, 1977. p. 101-125. ; Richir, M., « Phénomène et Infini », in Chalier, C. – Abensour, M. (éds.), *Cahier de l'Herne*. *Lévinas*, Paris, Éd. de l'Herne, 1991, Paris, Le Livre de Poche, 1993, p. 224-256.

[3] Voir Lévinas, E., *Positivité et transcendance. Suivi de Lévinas et la phénoménologie* (sous la dir. de J.-L.-Marion), Paris, PUF, 2000 ; Murakami, Y., *Lévinas phénoménologue*, Grenoble, Jérôme Million, 2002.

phénoménologie, nous pensons donc que cette pensée contient, certes, à côté des autres dimensions peut-être non moins importantes de l'œuvre – comme celle de l'herméneutique religieuse et de la philosophie du judaïsme, celle de l'éthique ou celle de la théologie philosophique – une signification proprement phénoménologique. Le but principal de notre travail est précisément de mettre à jour cette signification phénoménologique de l'œuvre de Lévinas, ce que nous essayons à atteindre à travers une confrontation *critique* avec les phénoménologies de Husserl et Heidegger.

Ce n'est pas par hasard que malgré son opposition programmatique, Lévinas ne cessera jamais de se revendiquer de la phénoménologie et de déployer son œuvre à travers une explication et une discussion incessante avec/contre ses deux maîtres en phénoménologie. (Discussion d'ailleurs hautement compliquée par une certaine violence herméneutique qui fait jouer Husserl et Heidegger l'une contre l'autre et même chacun contre lui-même.) Car, même quand il en annonce « l'interruption » ou « le dépassement », ce n'est pas à un rejet total et à une critique extérieure de la phénoménologie, mais plutôt à une *reprise critique* et à une *réinterprétation originale* (parfois même à une certaine éthicisation) des certains thèmes phénoménologiques husserliennes et heideggériennes, que Lévinas nous invite. C'est pour cette raison que notre travail aussi prendra nécessairement la forme d'une confrontation continue entre la phénoménologie de Lévinas et celle de Husserl et de Heidegger.

Mais le fil conducteur de ce travail sera principalement la confrontation de la phénoménologie lévinasienne à celle de Husserl. Nous nous référerons, certes, assez souvent à la philosophie de Heidegger aussi (principalement à *Être et temps*, qui reste, dans le rapport de Lévinas à la pensée de Heidegger, la référence quasi exclusive), et nous consacrerons même quelques paragraphes à la polémique de Lévinas contre Heidegger. Mais comme nous ne sommes pas convaincus que l'apport proprement original de la phénoménologie lévinasienne vienne de son débat avec Heidegger (mise à part quelques corrections innovatrices de l'analytique existentiale, que nous ne manquerons pas à indiquer) et comme, en plus, nous tenons le projet de dépasser l'être par une *différence éthique* antérieure à la *différence ontologique* pour l'un des motifs les plus problématiques de cette pensée, nous allons porter notre attention principalement sur la relation Lévinas-Husserl. Nous pensons en effet que toute la philosophie lévinasienne peut être lue comme une tentative de développer une *phénoménologie de l'altérité* opposée à la version égologique idéaliste de la phénoménologie husserlienne. L'emploi du terme de phénoménologie de l'altérité pour la philosophie de Lévinas correspond ainsi à plusieurs choses : 1.) tout d'abord, dès le début de ses commentaires phénoménologiques, Lévinas critique le caractère égologique de la pensée husserlienne, à savoir le fait que l'intentionnalité donatrice du sens réduit l'altérité du donné

phénoménologique à un sens donné par l'ego, en lui opposant, très tôt, des descriptions dans lesquelles l'altérité du donné reste préservée au sein même de son expérience. 2.) Lévinas développe ainsi, et même avant toute phénoménologie explicite de l'expérience d'autrui, une phénoménologie des différents phénomènes de l'altérité qui contestent la primauté de l'égologie, comme la *sensibilité*, l'*incarnation*, la *temporalité*. Nous verrons que cette phénoménologie de l'altérité, d'ailleurs profondément inspirée par l' « esprit » des analyses husserliennes, se poursuit toujours simultanément à la phénoménologie de l'expérience d'autrui, parfois même dans la forme d'une transposition sur celle-ci. 3.) La phénoménologie de l'altérité de Lévinas s'accomplit, troisièmement, dans la phénoménologie de l'altérité – première et originaire pour Lévinas – d'*autrui*, donc de l'intersubjectivité en général. 4.) Finalement, notre interprétation s'efforcera de mettre en évidence le sens phénoménologique neutre de cette phénoménologie, sans réduire celle-ci, à la différence de Lévinas, à une *éthique de l'altérité*.

Selon Lévinas, placée devant l'expérience d'autrui, la description phénoménologique s'interromprait et se retournerait dans une description éthique, car le sens qui se donne dans le visage d'autrui et qui ne peut être reconduit à la donation du sens par l'ego, serait un sens par excellence éthique. Sans vouloir contester l'originalité de cette éthique « transcendantale » ou « fondamentale », qui précèderait tout ordre moral philosophique institué (qu'il soit téléologique, aristotélicien, ou déontologique, kantien, ou utilitaire), nous ne considérons pas que la phénoménologie lévinasienne de l'altérité d'autrui pourrait être réduit à une éthique de l'altérité. Notre thèse sur ce point est que, en mettant entre parenthèses – pour atteindre le sens phénoménologique neutre de la description lévinasienne de l'expérience d'autrui – l'aspect éthique finalement contingent de la relation intersubjective, il se révèle que Lévinas oppose en fait à l'égologie husserlienne une phénoménologie du *langage* très particulière, une sorte de *hétérologie* du sens et du langage. Si la destitution, par cette hétérologie du sens, de l'égologie husserlienne n'est pas encore, à l'époque de *Totalité et Infini*, sans à poser des problèmes (car il remplace simplement la primauté de l'ego constituant avec la primauté du visage d'autrui comme origine constituant du sens), la deuxième œuvre majeure, *Autrement qu'être* développera déjà une *hétérologie responsive* et en générale une phénoménologie du langage très originale, que nous tenons pour l'une des apports les plus novatrices de cette pensée. Pour toutes ces raisons, l'axe problématique principal autour duquel nous développerons notre travail, sera l'examen de cette phénoménologie du langage lévinasienne. En ce qui concerne l'autre problématique centrale de la philosophie lévinasienne, celle du *temps*, nous tâcherons de montrer que si elle est très présente déjà dans la période de *Totalité et Infini*, son rôle devient fondamental pour la réorientation et de

la phénoménologie de l’expérience d’autrui et de la phénoménologie du langage de l’*Autrement qu’être*.

S’il nous paraît donc incontestable que la pensée de Lévinas appartient à la tradition phénoménologique (dont il a été l’un des introducteurs en France, tout en contribuant d’une manière considérable à sa poursuite et à sa renouveau), mais aussi qu’il y a une reprise profonde et constante de la phénoménologie chez cet penseur, nous ne pensons pas pour autant que cette philosophie serait purement phénoménologique, comme une certaine récupération d’une partie de l’exégèse de Lévinas semble parfois le suggérer. Comme par réaction à l’accusation selon laquelle la pseudo-phénoménologie métaphysico-théologique de Lévinas serait le responsable principal de « l’embardée théologique » de la phénoménologie française, les défendeurs de cette position voudraient lire la philosophie de Lévinas à la manière d’une « phénoménologie rigoureuse ». Il arrive ainsi qu’on voie par exemple dans l’idée après tout métaphysique de l’*infini* le résultat d’une réduction phénoménologique « excessive »[4] ou qu’on considère que « l’œuvre de Lévinas est plus phénoménologique que l’auteur ne le pense. »[5]

Ni purement phénoménologique, ni purement théologique ou métaphysique, la pensée lévinasienne est, selon nous, la synthèse complexe d’une *contamination réciproque* entre plusieurs influences et thèmes philosophiques. Après les différentes lectures conjoncturelles (philosophiques et non-philosophiques) de la réception des années ’70 et ’80 de Lévinas, et au-delà des récupérations exclusivistes de l’exégèse contemporaine (continentale ou analytique), il est peut-être le temps – à l’heure d’une certaine « mondialisation » de cette pensée – de faire un partage raisonnable entre la phénoménologie, la philosophie et l’herméneutique religieuse du judaïsme, les constructions métaphysico-théologiques et l’éthique dans l’œuvre de Lévinas. Cela nous amènera peut-être davantage vers l’unité et l’enjeu originale de cette pensée, que les différentes réductions unilatérales d’une œuvre complexe. L’une des modalités concrètes de ce travail de partage serait peut-être celle de nuancer cette opposition peu fructueuse entre la phénoménologie et la construction métaphysico-théologique, en insistant sur d’autres influences et motifs philosophiques de la pensée lévinasienne. Comme nous ne traiterons pas ici ni les éléments métaphysiques de cette pensée, ni la pratique talmudique, ni même l’éthique de Lévinas, notre propre contribution à ce travail de partage voudrait être l’analyse de l’influence de la philosophie religieuse juive de Franz Rosenzweig sur la phénoménologie lévinasienne.

[4] C’est la thèse de François-David Sebbah dans *Lévinas. Ambiguïtés de l’altérité*, Paris, Belles Lettres, 2001.
[5] Comme le déclare Yasuhiko Murakami dans l’introduction à son livre d’ailleurs fort précieux quant à l’aspect phénoménologique de Lévinas, *Lévinas phénoménologue*, *op. cit.*, p. 13.

Il nous a paru en effet que cette influence a été tellement profonde sur la pensée lévinasienne, surtout sur *Totalité et Infini*, que si nous ne l'introduisons pas dans notre travail d'interprétation, certains motifs centraux de la pensée lévinasienne restent incompréhensibles. C'est en particulier au sujet des deux idées fondamentales que, selon l'hypothèse d'interprétation proposée ici, Lévinas est profondément tributaire à la pensée rosenzweigienne : il s'agit, d'abord, de l'idée de l'*unicité*, de la singularité radicale du moi et d'autrui au sein de la relation intersubjective, et, deuxièmement, du caractère foncièrement *langagier* de cette relation. Nous ne nous intéressons pas d'ailleurs aux motifs proprement religieux de l'influence de Rosenzweig sur Lévinas – nous allons seulement les évoquer en passant au cours de notre développement –, mais à ceux dont la portée est proprement philosophique. Nous considérons que la philosophie de Rosenzweig, qui est certes, une philosophie *religieuse* juive, est dans le même temps une pensée décidément *post-métaphysique*, comparable d'ailleurs à cet égard à celle de Heidegger, et c'est la synthèse accomplie par Lévinas entre certains de ces motifs post-métaphysiques et la phénoménologie, que nous intéressera principalement.

Précisons que nos analyses seront centrées principalement sur les deux périodes médianes de l'œuvre, celles de *Totalité et Infini* et d'*Autrement qu'être*, et qui correspondent aux deux parties de notre travail. [6] Il s'ensuit que nous n'allons pas s'attarder sur les deux périodes extrêmes – notamment la première et la dernière – de l'œuvre, que dans la mesure dans laquelle nous pouvons y repérer des analyses et des problématiques qui annoncent, respectivement développent les problèmes analysés dans les deux périodes choisies.

La première partie de la thèse est consacrée donc à la phénoménologie de l'altérité de la période de *Totalité et Infini*. Ainsi aborderons nous ici la phénoménologie de l'altérité d'autrui, mais aussi celle du sensible ou du corporel, ainsi que l'hétérologie du langage et la polémique de Lévinas avec Heidegger qui sont caractéristiques pour cette période de l'œuvre. Nous allons commencer avec la critique lévinasienne de la phénoménologie husserlienne, notamment avec la critique de l'intentionnalité objectivante, de la réduction et de l'égologie idéaliste. Ensuite nous procèderons

[6] On suit ici la périodisation proposée par Jacques Rolland et Silvano Petrosino: «Une première période relierait *De l'évasion* à *De l'existence à l'existant* et aux conférences contemporaine sur le *Temps et l'Autre*. Une deuxième, culminant avec *Totalité et Infini*, aurait commencé avec les travaux préparatoires à ce grand livre, "L'ontologie est-elle fondamentale ?" (1951), "Liberté et commandement " (1953), " Le moi et la totalité" (1954), "La philosophie et l'idée de l'Infini" (1957). La troisième commencerait avec des écrits immédiatement postérieurs à la publication de *Totalité et Infini* et pour la plupart repris dans la partie finale de l'*En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (2e éd., 1967) et s'achèverait avec *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. On pourrait, enfin, mais de manière plus problématique, voir se dessiner une quatrième période, ne rompant nullement avec l'acquis décisif de la précédente, mais approfondissant, dans la ligne ainsi ouverte, certains thèmes, au premier chef, ceux de *veille* ("De la conscience à la veille", 1974) ou du *mauvaise conscience* ("La mauvaise conscience et l'inexorable", 1981) dans des textes pour la plupart repris dans *De Dieu qui vient à l'idée*. » Petrosino, S. - Rolland, J., *La vérité nomade. Introduction à Emmanuel Lévinas*, Paris, La Découverte, 1984, p.154 n. 29.

à une confrontation de la phénoménologie husserlienne de l'intersubjectivité (dans sa version égologique statique) à la phénoménologie de l'altérité d'autrui chez Lévinas. C'est à ce point que nous introduirons pour la première fois la philosophie de Rosenzweig dans la discussion, afin de montrer que c'est la conception de l'*ipséité* (*Selbstheit*) radicale de l' homme méta-éthique, introduite par celui-ci dans *L'Étoile de la Rédemption,* qui se trouve à l'origine de l'une des fondements de la pensée lévinasienne : il s'agit de l'idée de la *singularité radicale*, de l'*unicité sans genre* des deux acteurs de la relation interpersonnelle, ce qui implique aussi un changement de perspective radical par rapport à la phénoménologie de l'intersubjectivité dans son acception husserlienne, que nous allons déterminer à la fin de la section 1.3. Selon les conclusions de la dernière section du notre premier chapitre (1.4.), la seule détermination positive du *visage* face aux conceptions « classiques » (celle de Husserl et de Heidegger) du phénomène est sa manifestation langagière, le fait que « le visage parle ». C'est pourquoi *Totalité et Infini* doit construire une phénoménologie explicite du langage et de la signification langagière, à laquelle nous consacrerons toute notre deuxième chapitre, où nous n'oublierons pas de mesurer à nouveau, au-delà de la confrontation de la conception lévinasienne du langage avec les conceptions husserliennes et merleau-pontyennes, l'influence de Rosenzweig, notamment sur la philosophie du langage de la première œuvre majeure de Lévinas. Le chapitre final de cette première partie sera consacré, tour à tour à « l'intentionnalité de la jouissance », c'est-à-dire à la phénoménologie de l'altérité du sensible et de la corporéité dans *Totalité et Infini*, ensuite à la tentative de renversement éthique de la différence ontologique heideggérienne, ainsi que, finalement, à la phénoménologie lévinasienne du temps dans son opposition à la conception de la temporalité finie chez Heidegger.

Comme le rôle de la phénoménologie du temps est, ainsi que nous l'avons anticipé déjà, fondamental pour la reconversion radicale qui intervient dans la phénoménologie de l'expérience d'autrui et de la phénoménologie du langage dans la période de l'*Autrement qu'être,* nous allons donc commencer la deuxième partie de la thèse avec la phénoménologie de l'altérité du temps de cette période. Le but du premier chapitre sera alors de montrer, à travers une confrontation serrée avec la conception husserlienne du temps, que malgré la critique constante de celle-ci dans *Autrement qu'être* (visant en fait seulement sa dimension statique), la conception centrale du temps *diachronique* introduite dans cet ouvrage consiste dans une réinterprétation féconde des certains éléments génétiques de la description husserlienne. Pour y arriver, nous présenterons d'abord le niveau statique de la description husserlienne du temps, ainsi que la critique que Lévinas en donne, sous le nom du temps « synchronique » de « l'essence », dans *Autrement qu'être*. Ensuite, nous passerons à la description génétique du temps par Husserl, tout en suivant

en parallèle, sa réappropriation, à travers la radicalisation des quelques inflexions déjà présents, par Lévinas. Il s'agit, plus précisément, de la lecture hétérologique de la rétention (le phénomène de l'*après-coup* ou du *retard originaire* du temps) ainsi que de l'impression originaire (le phénomène du présent imprévisible), déployée par Lévinas dans une étude capitale sur les *Leçons de la conscience intime du temps* de Husserl, et que nous allons analyser pour cette raison en détail, « Intentionnalité et sensation » (1965). Cette analyse nous permettra alors de mesurer l'influence de la description génétique du temps de Husserl sur la conception de la temporalité diachronique du sujet éthique et de la relation de la responsabilité à autrui dans *Autrement qu'être*. La dernière section de ce premier chapitre (1.4.) a comme but de démontrer une thèse critique : *Autrement qu'être* a tendance de réduire ce temps génétique-diachronique à une sorte de *métaphysique de l'absence* (notamment celle du passé immémorial de l'Infini) qui n'arrive pas à expliquer ni la temporalisation du temps, ni la temporalité autonome de la relation éthique, ni la manière dont celle-ci temporalise la temporalité du soi. L'intention de cette section est donc de présenter et critiquer cette métaphysique lévinasienne de l'absence, ainsi que d'esquisser, comme une éventuelle solution aux problèmes qu'elle pose, une modalité alternative de temporalisation.

Nous commencerons le deuxième chapitre de cette deuxième partie, consacré à la phénoménologie du langage de l'*Autrement qu'être,* avec la présentation de la critique lévinasienne de la phénoménologie du langage husserlienne. La remontée vers la signifiance éthique du langage dans ce même ouvrage se fait à travers une « réduction », une reconduction du Dit ontologique de la proposition prédicative vers le Dire éthique. Cette réduction s'effectue sur l'*apophansis non-nominalisée*, la proposition prédicative dans laquelle le verbe être ne se mue pas encore dans la copule pour se réduire à la fonction dénominative du Dit phénoménologique. Nous analyserons ici l'ambiguïté éthico-ontologique de la proposition prédicative chez Lévinas, qu'elle soit celle de la proposition comme à la fois exposition à autrui et exposition de l'être, ou celle des propositions du discours philosophique même. C'est cette analyse qui nous permettra aussi de reprendre le fil de la polémique de Lévinas envers Heidegger, notamment à propos du problème de l'individuation – éthique ou ontologique – du sujet. Nous analyserons finalement ce que Lévinas appelle dans *Autrement qu'être* le Dire sans Dit, ce qui est une sorte de performative éthique qui fonde la signifiance originairement éthique de tout langage et qui est le moment central de l'hétérologie responsive développé dans cet ouvrage.

Ce livre est une version révisée et légèrement remaniée de ma thèse de doctorat (en cotutelle entre l'Université Paris XII et l'Université Babeş-Bolyai), *Langage et temps dans la phénoménologie de Lévinas*, soutenue en mai 2004. Je tiens d'abord à remercier Éliane Escoubas pour avoir accepté de diriger cette thèse, pour la lecture patiente de mes travaux et ses

commentaires, pour les conseils et les encouragements, ainsi que pour l'assistance qu'elle m'a donnée pendant les années de mes études doctorales. Je remercie aussi M. Ion Copoeru et Mme Françoise Dastur d'avoir accepté de participer au jury de cette thèse, ainsi que pour leurs remarques et suggestions précieuses.

Les sigles utilisés pour les œuvres les plus citées de Lévinas sont les suivants :

TIPH – La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl, Alcan, 1930, Paris, Vrin, 1980.

EE – De l'existence à l'existant, Fontaine, 1947, 2e éd. avec préface de l'auteur à la 2e éd., Paris, Vrin, 1978.

TA – Le temps et l'autre (1947), avec une préface à la réédition, Montpellier, Fata Morgana, 1979.

TI – Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité, La Haye, M. Nijhoff (coll. « Phaenomenologica »), 1961, Paris, Le Livre de poche, 1990.

LC – Liberté et commandement, Montpellier, Fata Morgana, 1994.

DL – Difficile liberté, Paris, A. Michel, 1963, 1976, Paris, Le Livre de poche, 1984.

EDE – En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, réimpression conforme à la 1ère éd. de 1949, suivie d'Essais nouveaux, Paris, Vrin, 1967, rééd. en poche, 2001.

HAH – Humanisme de l'autre homme, Montpellier, Fata Morgana, 1972, Paris, Le Livre de Poche, 1996.

AE – Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, La Haye, M. Nijhoff (coll. « Phaenomenologica »), 1974, Paris, Le Livre de Poche, 1990.

NP – Noms propres, Montpellier, Fata Morgana, 1975, Paris, Le Livre de poche, 1987.

DVI – De Dieu qui vient à l'idée, Paris, Vrin, 1982, 2e édition revue et augmentée, Paris, Vrin, 1986, rééd. en poche, 1992.

HS – Hors sujet, Montpellier, Fata Morgana, 1987, Paris, Le Livre de poche, 1997.

EN – Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre, Paris, Grasset, 1991, Paris, Le Livre de poche, 1993.

Les italiques dans la citation sont de l'auter cité et les soulignements sont de nous.

Première partie

AU-DELÀ DU PHÉNOMÈNE ET DE L'ÊTRE. LE LANGAGE ET LE TEMPS DE L'AUTRE

Chapitre 1
INTENTIONNALITÉ ET AUTRUI

1.1. La critique de la phénoménologie husserlienne : l'intentionnalité objectivante, la réduction et l'égologie idéaliste

1.1.1. Le primat de l'intentionnalité objectivante

Comme plusieurs commentateurs l'ont déjà remarqué, c'est l'interprétation lévinasienne de l'intentionnalité qui peut servir comme le fil conducteur le plus approprié pour comprendre le rôle essentiel joué par la critique de la phénoménologie husserlienne dans l'évolution de l'œuvre lévinasien.[1] Nous allons donc tout d'abord résumer brièvement les étapes principales de cette critique, en procédant, dans un deuxième temps, à sa confrontation explicite avec la phénoménologie statique husserlienne. Nous pourrons suivre ainsi comment l'interprétation lévinasienne de l'intentionnalité, en assumant dès le début les motifs de la critique heideggérienne, devient, dans les commentaires contemporains avec la rédaction de *Totalité et Infini*, de plus en plus nuancée et même contrastée, pour revenir enfin, dans la première œuvre majeure à une critique sans ménagement. La lecture lévinasienne de Husserl n'est pas exempte, en effet, d'une certaine ambiguïté : tout en avouant être inspirée par l' « esprit » de l'analyse husserlienne (les analyses de l'incarnation, de la sensibilité, du conscience intime du temps, etc.), Lévinas ne cesse pas d'autre part de dénoncer sa « lettre », qui privilégierait toujours la primauté de la théorétique et du représentatif. Cette oscillation – qui est dans une certaine mesure celle de Husserl lui-même – devient dans les œuvres originales un schéma d'opposition pur et simple, dans laquelle l' « esprit » de Husserl est opposé, d'habitude sans aucune référence à celui-ci, à sa « lettre ». Tout se passe comme si Lévinas ne pouvait pas dépasser la tension interne du double mouvement de retour à et de séparation de Husserl autrement, qu'en jouant Husserl contre Husserl. [2]

[1] Voir : Vasey, C.-B., « Le problème de l'intentionnalité dans la philosophie de Emmanuel Lévinas », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1980, p. 224-239. Dastur, F., « Intentionnalité et métaphysique » in Lévinas, E., *Positivité et transcendance. Suivi de Lévinas et la phénoménologie* (sous la dir. de J.-L.-Marion), Paris, PUF, 2000, p. 125-141. Rolland, J., « Les aventures de l'intentionnalité » in Rolland, J., *Parcours de l'autrement. Lecture d'Emmanuel Lévinas,* Paris, PUF, 2000.

[2] *Cf.* l'avertissement de la 2ème édition de *De l'existence à l'existant*, où Lévinas parle de sa « réflexion retournant fréquemment à l'œuvre husserlienne pour y chercher des inspirations, même quand elle s'en sépare. » (*EDE* 9)

C'est déjà dans sa thèse de 1930, *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, analyse et critique très nuancée, mais décidément heideggérienne – inspiration d'ailleurs explicitement assumée comme tel (*cf. TIPH* 14-15, 218) – de la phénoménologie husserlienne, que Lévinas prend ses distances à l'égard de la thèse husserlienne du primat des actes objectivants. Cette primauté signifie que Husserl place à la base de tout vécu intentionnel (soit-il non-théorique, comme le désir, le sentir, le vouloir, l'expérience du temps immanent ou l'expérience antéprédicative) un acte théorique de représentation : « Dans sa philosophie (et c'est peut-être par-là que nous aurons à nous en séparer), la connaissance, la représentation n'est pas un mode de vie du même degré que les autres, ni un mode secondaire. La théorie, la représentation joue un rôle prépondérant dans la vie, elle sert de base à toute la vie consciente ; elle est la forme de l'intentionnalité qui assure le fondement de toutes les autres. » (*TIPH* 86)[3] L'article « *L'œuvre d'Edmund Husserl* » (1940) reprend et développe cette critique de l'universalité fondatrice de l'intentionnalité théorique, en y ajoutant dans le même temps un autre reproche, qui deviendra ultérieurement l'un des griefs d'accusation principales contre la philosophie occidentale : de l'aveu même de Lévinas, cette étude voit dans la philosophie de Husserl « une philosophie de la liberté » et cherche, par conséquent, à dégager l'« inspiration libérale » en cause, notamment à travers la critique de la *liberté* de l'*évidence* et de la *réduction*.[4]

C'est l'ouvrage écrit pendant la guerre, *De l'existence à l'existant* (1947), qui présente alors une première ébauche d'une *intentionnalité non-théorique* (donc non-représentative et non-objectivante) et *incarné*, en analysant l'*hypostase* de l'existant (l'étant humain) dans l'exister (l'être). L'hypostase se produit ici comme l'auto-position et l'auto-commencement dans le présent d'une conscience qui n'est pas libre, et qui est localisation d'un corps sur une base concrète, le monde. Dans « *Intentionnalité et métaphysique* » (1959), écrit provenant déjà de la période de *Totalité et Infini*, Lévinas développe cette même intentionnalité non-objectivante et incarné à partir des analyses husserliennes sur les kinesthèses, mais il l'oppose aussitôt à la philosophie du corps husserlienne, à cause de la même primauté de la conscience théorique critiquée auparavant. Alors que Husserl présuppose une intentionnalité plus profonde du Moi pur derrière

---

[3] *Cf.* encore : « […] l'être se présente, chez Husserl, comme corrélatif de la vie intuitive théorique, de l'évidence d'un *acte objectivant*. C'est par-là, que le concept husserlien de l'intuition est entaché de l'intellectualisme et peut-être, trop étroit. Car toutes les tentatives de Husserl, pour introduire dans la constitution de l'être les catégories qui ne proviennent pas de la vie théorique, n'aboutissent pas à supprimer ce primat de l'attitude théorique, ni son universalité. Les caractères de valeur, d'usuel etc., ne pourront avoir de l'existence qu'en tant que greffés sur l'existence de l'être corrélatif de la représentation. » (*TIPH* 141-142.) Lévinas revient mainte fois sur cette critique, *cf.* p. 86, 99, 174, 184, 187-189, 192-193.

[4] *Cf. EDE* 36, 70. Pour la critique de la liberté de l'évidence, voir les pages 35-36, et pour celle de la réduction, les pages 54-55. La « liberté de la théorie » se trouve déjà critiqué dans les conclusions de *La théorie…*, comme étant à l'œuvre dans la réduction qui part d'une identification erronée de l'attitude naturelle et théorique – autre critique d'origine heideggérienne (*cf. TIPH* 222).

l'intentionnalité incarnée, Lévinas envisage celle-ci comme la transcendance, la transitivité intentionnelle originaire de l'incarnation. Le même texte apporte la première critique explicite de la phénoménologie husserlienne dans la terminologie des grands genres utilisés ultérieurement dans *Totalité et Infini*. Il s'agit encore d'une critique assez contrastée : ainsi, après l'appréciation de l'intentionnalité husserlienne, qui implique « *l'idée d'une extériorité qui n'est pas objective* », « qui ne se fige pas en se polarisant comme sujet-objet » (*EDE* 138-139), la même intentionnalité devient tout d'un coup « intentionnalité objectivante dont vit l'idéalisme » et se trouve dénoncée comme « l'adéquation entre le moi et le non-moi, entre le Même et l'Autre » et comme « tautologie » de l'être-apparaître-conscience. (*EDE* 196-197)

Le commentaire « *La ruine de la représentation* » (1959) est plus favorable à l'égard de la phénoménologie intentionnelle husserlienne, qui ne se confond pas ici avec l'idéalisme, avec l'adéquation entre le Même et l'Autre, mais elle est, en tant qu'analyse intentionnelle, une philosophie de la « relation entre le Même et l'Autre », même la possibilité d'une « Sinngebung éthique », d'une donation de sens « respectueuse de l'Autre ». (*EDE* 188) À travers une relecture plutôt heideggérienne de l'intentionnalité, Lévinas ne conçoit pas celle-ci comme une simple présence auprès des choses, comme la simple corrélation de la *noèse* et du son *noème*, du *cogito* et son *cogitatum*, mais – et cela grâce à l'analyse intentionnelle qui pose en principe le dépassement de l'intentionnalité dans l'intentionnalité, de l'*intentum* dans son *intentio* – comme le débordement continue du noème sur la noèse, du constitué sur le constituant.

Pourtant, *Totalité et Infini*, ne se contente pas de ce débordement, mais veut le dépasser par l'idée d'une « *intentionnalité de la transcendance* », dont l'*inadéquation* radicale entre *la noèse* (*l'idée*) et *le noème* (*l'idéatum*) et explicitement opposée à l'intentionnalité husserlienne comprise comme *adéquation*.

1.1.2. L'intentionnalité husserlienne : adéquation ou inadéquation ?

L'idée d'une intentionnalité de l'inadéquation se trouve opposée, dès la préface de *Totalité et Infini*, à l'intentionnalité husserlienne : « L'intentionnalité, où la pensée reste *adéquation* à l'objet, ne définit donc pas la conscience à son niveau fondamental. Tout savoir en tant qu'intentionnalité suppose déjà l'idée de l'infini, l'*inadéquation* par excellence. » (*TI* 12) C'est, en effet, l'idée d'une intentionnalité autre, d'une « intentionnalité » de la transcendance » (*TI* 41) plus originaire que celle théorétique et objectivante, qui régit une bonne partie des analyses phénoménologiques qui seront ensuite développés. Pourtant, une telle opposition, lancée donc dès le début de l'ouvrage et réitérée dans des endroits stratégiques, s'avère d'être, du moins dans cette

formulation, difficilement tenable. Plus exactement, c'est la formule selon laquelle l'intentionnalité husserlienne serait une adéquation pure et simple de la pensée à son objet, qui, confrontée autant à la « lettre » qu'à « l'esprit » husserlienne apparaîtra, au terme de cette confrontation, comme une simplification pour le moins discutable.

Tournons-nous d'abord vers la « lettre ». Le terme adéquation désigne chez Husserl le but final du processus de remplissement intuitif, où l'intention de signification et la donation intuitive de l'objet se recouvreraient parfaitement et définitivement. Cette adéquation se donnerait-t-elle alors de fait, comme une fin effective du processus perceptive ? On trouve, dans l'étude « L'œuvre d'Edmond Husserl » (1940), présentation relativement fidèle de l'enseignement de Husserl – même s'il en dénonce déjà ouvertement « l'inspiration libérale » et, pour reprendre le terme de Derrida, « l'héliocentrisme », l'attachement à la lumière de l'évidence – un passage qui laisse entendre qu'effectivement, on aurait à faire, chez le fondateur de la phénoménologie, avec une adéquation de fait : « Le processus de l'identification peut être infini. Mais il s'achève dans l'évidence – dans la présence de l'objet en personne devant la conscience. » (*EDE* 35) Mais c'est alors confondre l'*originarité* et l'adéquation de l'évidence – pourtant soigneusement distinguées par Husserl, comme nous le verrons un peu plus bas – que d'affirmer l'équivalence de la présence de l'objet en personne à l'achèvement de la synthèse perceptive qui le vise. En vérité, la chose peut bien être donné originairement, présente en « chair et en os » dans la perception, sans qu'elle le soit dans le même temps complètement ou définitivement, sans que le processus d'identification soit achevé.

Il faut concéder cependant que dans la Vème chapitre du *VIème Recherche Logique* (intitulé : L'idéal de l'adéquation. Évidence et vérité) Husserl parle encore de l'adéquation, dans laquelle « *l'objet est* VÉRITABLEMENT PRÉSENT OU DONNÉ *exactement tel qu'il est visé* »[5] dans une manière qui suggère une possibilité de fait. Ainsi par exemple dans le paragraphe 39, en définissant la vérité comme « *la pleine concordance entre le visé et le donné comme tel* » il poursuit en disant : « Cette concordance est *vécue* dans l'évidence, en tant que <u>l'évidence est la réalisation actuelle de l'identification adéquate</u>. »[6] Or, alors qu'à l'époque des *Recherches* Husserl a encore tendance de penser l'adéquation comme un *objet*, dans les *Idées I* il l'envisage déjà comme une *Idée* (au sens kantien) qui, tout en réglant téléologiquement le processus perceptif, signifie en fait le progrès in(dé)fini de la perception, c'est-à-dire l'*impossibilité radicale de l'adéquation* de la chose. Dire que la synthèse perceptive s'achève de fait dans une évidence adéquate et identifier ainsi l'intentionnalité avec l'adéquation, revient donc à tenir pour définitive

[5] Husserl, E., *Recherches Logiques, t. III*, trad. fr. par H. Elie, A. L. Kelkel et R. Schérer, 1962. p. 146.
[6] *Ibid.*, p. 151.

la conception des *Recherches* sur ce point et ignorer toutes les modifications ultérieures de cette substantielles qui ont pu intervenir ultérieurement.

En effet, dès le troisième paragraphe des *Idées I*, après une différenciation entre la donation originaire et l'adéquation – celle-là définissant toute intuition sans que celle-ci s'ajoute nécessairement – Husserl prend soin d'attirer l'attention sur le fait que, en se donnant toujours à travers une série in(dé)fini des esquisses unilatérales, la perception externe de la chose spatiale reste essentiellement *inadéquate*. Les analyses ultérieures mettent en évidence qu'un horizon d'indétermination, l'horizon des co-donnés potentielles de la chose entoure ainsi toujours le noyau de détermination de la chose actuellement donnée. La donation adéquate, radicalement impossible au sein de la perception externe de la chose, se donne cependant comme l'*idée* (au sens kantien) d'un progrès in(dé)fini des intuitions concordantes, idée qui est, sous la forme paradoxale d'un télos à jamais inatteignable, le principe régulateur du processus perceptif. (*Idées I*, §§ 143, 149.) En bref, le donné adéquate chez Husserl n'est pas un objet, mais une Idée.[7]

En vérité, cette inadéquation essentielle, l'inachèvement radical de la synthèse perceptive des esquisses de la chose, Lévinas le connaît fort bien, et y insiste plusieurs fois dans ses commentaires, en commençant déjà avec sa thèse.[8] C'est encore lui-même qui nous en donne, dans ses commentaires phénoménologiques précédant la publication de *Totalité et Infini*, des descriptions élogieuses – l'inadéquation est alors une « négation […] constitutif du phénomène », même une « positivité » et « structure essentielle ». (*EDE* 131, 159.) De plus, dans la même étude ci-dessus citée, où il prenait position pour l'achèvement définitif de la synthèse perceptive, on peut lire, juste quelques pages après le passage incriminé : « La perception de la chose est un processus infini. […] la perception a d'éternellement inachevé. […] Sa perception [de l'objet] suppose donc bien une certaine synthèse inachevée. » (*EDE* 41) De même, quelques pages plus loin : « L'évidence de la réalité du monde n'est jamais achevée. Il y a toujours de l'anticipé – un horizon infini d'anticipé – dans la perception […]. » (*EDE* 53)

On assiste ainsi à une réfutation de Lévinas par lui-même – soutenir, d'un côté, l'adéquation de la perception externe chez Husserl, tout en insistant, de l'autre, sur l'inadéquation principielle de cette même perception, n'est possible, en effet, qu'au prix d'une inconséquence évidente. Mais si l'adéquation s'avère d'être l'idée du progrès in(dé)fini du processus de la perception externe, et non pas un objet, qu'en est-il alors cette fois-ci dans la perception interne ? Husserl ne part pas

[7] Pour cette différence essentielle, nous ne pouvons que renvoyer à l'éclairante étude de Rudolf Bernet, « Finitude et téléologie de la perception (Husserl) » in *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, Paris, PUF, 1994.
[8] *Cf.* par exemple *TIPH* 45.

au fond de l'indubitabilité de celui-ci opposé au caractère douteux de celui-là – le vécu intérieur, contrairement au chose extérieur, se donnant immédiatement et non pas médié par des esquisses – dans l'exposition de la réduction phénoménologique des *Idées I* ? La question se pose alors de savoir si cette indubitabilité ou apodicticité de la perception immanente se donne-t-elle comme étant dans le même temps adéquate ? Ou, pour le formuler autrement, l'évidence apodictique est-elle au même titre adéquate ?

Il est indéniable que Lévinas sera tout au long de son œuvre tenté de réduire l'intentionnalité husserlienne à une adéquation de la perception externe, de « l'extériorité » à « l'intériorité », de l'être à la pensée, et de la trop rapprocher ainsi, dans une manière très discutable, à l'idée hégélienne de leur identité accomplie dans la conscience absolue.[9] Néanmoins, plusieurs passages de l'œuvre semblent suggérer que par le terme adéquation il ait l'intention de se référer plutôt à l'adéquation de la perception interne que de la perception externe, où, du moins, c'est celle-là qui se trouverait à l'origine d'une étiquette simplificatrice qui finira par englober en lui l'une et l'autre. Dans la même étude sur Husserl à laquelle nous n'avons pas cessé de se référer – il s'agit en effet d'un commentaire, qui par son genre même est plus instructif concernant les motifs du débat Lévinas-Husserl, que les œuvres originales où les « certificats de naissance » de ces motifs font déjà défaut – nous pouvons lire, dans le contexte d'une analyse de la réduction cartésienne à l'œuvre dans les *Idées I* :

> Le *cogito* est une situation où l'esprit existe en tant que commencement, en tant qu'origine. La certitude n'est pas en lui l'indice d'un savoir, mais d'une situation, de la situation qui s'appelle conscience. Elle consiste d'après les analyses de Husserl dans la parfaite adéquation de ce qui est visé et de ce qui est atteint par la perception interne. (*EDE* 66)

Dans un autre texte, intitulé « Intentionalité et métaphysique » (1959), provenant déjà de la période de la rédaction de *Totalité et Infini*, et qui est, en outre, encore plus instructif, puisqu'il utilise pour la première fois la terminologie des grands genres (le Même et l'Autre) dans un commentaire oscillant d'un bout à l'autre entre l'appréciation et la dénonciation – encore mesurée – de Husserl, dans un passage, où il est assez difficile à suivre qui est véritablement visé, notre auteur dit : « […] l'apparition d'un objet, la représentation, est toujours à la mesure de la conscience. Elle est l'adéquation entre le moi et le non-moi, entre le Même et l'Autre. Représenté, l'Autre égale le Même, bien qu'il semble trancher sur lui. » Suit un passage, où, tour à tour, se trouve dénoncé l'idéalisme de Descartes et de Berkeley, puis nous lisons :

[9] *Cf.* par exemple, dans le recueil des études de la dernière période de l'œuvre, *De Dieu qui vient à l'idée* (1982) : *DVI* 37-46, 163, 233-235.

> La conscience restera toujours source de sens, car à travers le sens qui caractérise l'objet, l'étrangeté où l'hétérogénéité de l'être prend la mesure de la conscience. La conscience idéaliste, dans son rapport avec elle-même, répète cette égalité. La subjectivité est une réflexion de soi en soi, que Husserl lui-même enseigne dans sa théorie de l'adéquation parfaite de la perception dit interne. Dès lors l'idéalisme s'impose comme une tautologie : ce qui apparaît comme être – apparaît et, par conséquent, se trouve directement dans les limites d'une conscience ; ce qui déborde absolument les limites d'une conscience, n'est rien pour cette conscience. (*EDE* 197)

Dans un commentaire qui, avant d'arriver aux conclusions qu'on vient de citer, fait l'éloge de l'intentionnalité husserlienne, qui apporte « l'*idée d'une extériorité qui n'est pas objective* », « relation avec l'altérité » qui « ne se fige pas en se polarisant comme sujet-objet » (*EDE* 191), et où on apprend que l'intentionnalité kinesthésique husserlienne en particulier « comme *inégalité entre moi et l'autre*, signifie le dépassement radical de l'intentionnalité objectivante dont vit l'idéalisme » (*EDE* 197) on est alors frappé de lire vers la fin que « Husserl lui-même » – expression qui laisse ici supposer que tout l'alinéa ne porte pas pourtant sur lui, mais sur l'idéalisme classique en général – aurait débouché, à cause de la théorie de *l'adéquation parfaite de la perception interne*, sur la tautologie être-apparaître de l'idéalisme, dans laquelle enfin, « ce qui déborde absolument les limites de la conscience, n'est rien pour cette conscience » – formule qui, par contre, renvoie explicitement à la lettre husserlienne, notamment aux formulations bien connues de l'idéalisme transcendantale phénoménologique. (Voir par exemple la fin du fameux § 49 des *Idées I* ou le § 41 des *Méditations Cartésiennes*.) C'est donc parce qu'il aurait enseigné non seulement l'apodicticité, mais « l'adéquation parfaite » de la perception interne, que Husserl aurait finalement rejoint la tradition idéaliste.

Or en réalité, il en est tout autrement chez Husserl. Si les *Recherches Logiques* restent sur ce point aussi encore ambiguës, le paragraphe 44 des *Idées I*, sans faire encore appel à l'idée kantien de l'infini, souligne le fait que malgré l'immédiateté de sa donation, le vécu intérieur est un flux temporel qui ne se laisse pas complètement ou adéquatement perçu. Ensuite, le paragraphe 83 dit : « C'est précisément la propriété caractéristique de l'idéation, qui est l'intuition d'une « Idée » au sens kantien et qui pour autant ne perd pas la transparence de l'évidence (Einsichtigkeit), que la détermination adéquate de son propre contenu, c'est-à-dire ici du flux de vécu, ne puisse pas être atteinte. »[10] Cette dissociation implicite entre évidence adéquate et apodictique sera finalement explicitement formulée dans les *Méditations Cartésiennes*. Introduite dès le sixième paragraphe,

[10] Husserl, E., Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures. Livre I : Introduction générale à la phénoménologie pure, trad. fr. par P. Ricoeur, Paris, Gallimard, 1950, p. 281.

cette distinction sera appliquée dans le neuvième, où Husserl réitère encore une fois que « *l'adéquation et l'apodicticité ne vont pas nécessairement de pair* »[11], et désigne l'évidence rattachée à l'*ego cogito* comme apodictique, mais inadéquate, du fait que la présence vivante du moi à lui-même reste entouré par un passé obscur et d'un horizon indéterminé ouvert.

Il ne nous reste alors à conclure, qu'au terme de sa confrontation textuelle à la « lettre » de Husserl, l'accusation lévinasienne n'y peut pas trouver d'appui : en vérité, l'intentionnalité husserlienne n'est pas une adéquation, ni dans la perception externe, ni dans celle interne. L'idée kantienne de l'adéquation signifie chez Husserl l'impossibilité radicale de l'adéquation. Et puis, pour ne pas finir sans dire aussi un mot sur l' « esprit » de cette œuvre : en est-il un thème plus éloigné que l'adéquation totale et finale – digne plutôt à l' « Esprit Absolu» de Hegel – entre la pensée et l'être ? La quête phénoménologique, ne devrait-t-il pas, a contrario, se poursuivre indéfiniment, à travers des générations et des générations des « éternels commençants », dans une téléologie – cette fois historique – sans aucune parousie finale ?

Doit-on alors finir notre examen en disant que la critique de Lévinas s'adresse à un Husserl délibérément mésinterprété, dont l'enseignement est assimilé à une adéquationnisme idéaliste et que finalement elle ne résiste pas à une confrontation approfondie avec le texte husserlien ? Mais ne retournerait-on pas ainsi contre Lévinas la même violence herméneutique qui est parfois certainement la sienne ? En fait, tout comme il serait injuste de réduire la pensée de Husserl à un adéquationnisme, de même, on aurait tort de penser que cette accusation est le dernier mot de Lévinas sur Husserl. C'est cependant l'accusation de l'adéquation interne que nous venons de rejeter, qui semble offrir une piste pour nuancer et approfondir la polémique de Lévinas contre Husserl. Nous verrons alors que l' « adéquation interne » renvoie en fait à la problématique de la réduction dans la voie statique cartésienne, et de l'égologie idéaliste qui en découle. Mais pour y arriver, il nous faudra tout d'abord commenter un paragraphe tout à fait incontournable de *Totalité et Infini*.

1.1.3. La critique de la réduction dans la voie cartésienne et de l'égologie idéaliste

C'est dans le premier paragraphe du deuxième chapitre de la deuxième section (intitulé : Représentation et constitution) de *Totalité et Infini*, bâtie autour de l'opposition entre

[11] Husserl, E., *Méditations Cartésiennes. Introduction à la phénoménologie* (1931), Paris, Vrin, trad. fr. par E. Lévinas et M. Pfeiffer, 1947, éd. de poche, 1992, p. 49. Notons que le dernier Lévinas revient sur sa précédente accusation de l'adéquation intentionnelle, en opposant ce même paragraphe 9 des *Méditations* contre ce qu'il continue toujours à qualifier comme l'adéquationnisme des *Idées I*. *Cf. DVI* 44-45. ; *EN* 93-94.

l’intentionnalité de la *jouissance* et l’intentionnalité objectivante husserlienne, que Lévinas donne une synthèse plus systématique de sa critique de la pensée husserlienne, en dépassant ainsi le caractère circonstanciel et fragmenté des précédentes. Suivrons donc de près cette analyse :

> La thèse husserlienne sur le primat de l’acte objectivant […] conduit à la philosophie transcendantale, à l’affirmation – si surprenante après les thèmes réalistes que semblait aborder l’idée de l’intentionnalité – que l’objet de la conscience, distinct de la conscience, est, quasiment un produit de la conscience comme « sens » prêté par elle, comme résultat – de la *Sinngebung*. (*TI* 128)

On l’aura compris que c’est une interprétation du tournant transcendantal de Husserl que Lévinas propose ici : c’est à cause du « primat de l’acte objectivant », c’est-à-dire du primat de la conscience théorique – telle est, on s’en souvient, la critique principale de sa thèse sur l’intuition husserlienne – que la phénoménologie encore « réaliste » des *Recherches* aurait conduit Husserl à la phénoménologie transcendantale et à l’égologie du sens des *Idées I*. Or, ce tournant s’effectue concrètement par la découverte de la réduction transcendantale, comme Lévinas le remarque, même si c’est seulement vers la fin de son développement :

> Le Même se rapportant à l’Autre, refuse ce qui est extérieur à son propre instant, à sa propre identité, pour retrouver dans cet instant qui ne se doit à rien – pure gratuité – tout ce qui avait été refusé, comme « sens prêté », comme noème. Son premier mouvement est négatif : il consiste à retrouver en soi et à épuiser le sens d’une extériorité, précisément convertible en noèmes. Tel est le mouvement de l’εποχη husserlienne, caractéristique, à parler strictement, de la représentation. (*TI* 131)

C’est donc l’épochè, la réduction transcendantale qui est à l’origine de la réduction de l’altérité, de l’extériorité de l’objet à un sens prêté par le *Sinngebung* de la conscience transcendantale. Et cette réduction, on le sait, est introduite dans les *Idées I* justement par le biais de la description de l’indubitabilité, de l’apodicticité de la perception interne. Rappelons brièvement le linéament de cette argumentation.

Après l’analyse entamée déjà dans le § 38, visant à distinguer la perception immanente du vécu de la perception transcendante de la chose, Husserl, en s’appuyant sur la différence établie entre l’être relatif, médiat et présomptif du monde et l’être absolu, immédiat et certain du vécu, se croit autorisé d’opposer, dans le § 46, la thèse contingente du monde à la thèse apodictique du moi. L’hypothèse de l’anéantissement du monde imaginée dans le § 49 donne enfin la première formulation de l’idéalisme phénoménologique de Husserl : « […] l’ensemble du *monde spatio-temporel* […] a *en vertu de son sens un être purement intentionnel* ; il a par conséquent le sens

purement secondaire, relatif d'un être *pour* une conscience. »[12] Le geste le plus radical de Husserl semble être non pas la réduction de l'être de tout étant à sa manière de se présenter à une conscience, mais l'affirmation que le sens de l'être de l'objet transcendant dépend entièrement du sens de l'être de la conscience constituante, « *système d'être fermé sur soi* ».[13]

Il faut cependant souligner que cette réduction de la voie cartésienne ne signifie pas chez Husserl que la transcendance soit définitivement abolie, mais justement qu'elle désormais appartient à l'immanence comme sens intentionnel, comme phénomène de la transcendance. La percée opérée par la réduction phénoménologique consiste précisément en un élargissement de la sphère d'évidence cartésienne : Husserl n'a pas besoin de la véracité divine du fait que pour lui non seulement le *cogitatio*, la *noèse*, mais le *cogitatum*, le *noème* aussi fait partie de l'immanence phénoménologique. La réduction est une illimitation, elle libère l'intentionnalité déjà présente au sein de l'attitude naturelle de ses limites en la révélant comme corrélation noético-noématique originaire. Tout cela conduit néanmoins à un idéalisme transcendantal plus radical que le kantien, parce que pour Husserl il est dès lors absurde de poser une « chose en soi » nouménale comme limite de la phénoménalité. Et les *Méditations Cartésiennes* identifieront effectivement l'ontologie avec l'*égologie*, l'être devenant intelligible en tant qu'il est une « formation » de l'ego et se confondant ainsi avec l'auto-explicitation de l'ego :

> Tout sens et tout être imaginables, qu'ils s'appellent immanents ou transcendants, font partie du domaine de la subjectivité transcendantale, en tant que constituant tout sens et tout être. » L'être, réel ou idéal, « se révèle comme "formation" de la subjectivité transcendantale, constituée précisément par ses opérations. » Ainsi, la phénoménologie transcendantale devient « une explicitation de soi-même, au sens strict du terme, qui montre d'une façon systématique comment l'*ego* se constitue lui-même comme existence en soi de son essence propre ; c'est […] une explicitation de soi-même, au sens large du terme, qui montre comment l'*ego* constitue en lui les « autres », l' « objectivité » et, en général tout ce qui, pour l'*ego* – que ce soit dans le moi ou dans le non-moi – possède une valeur existentielle. [14]

Les rapports entre la réduction, la corrélation noético-noématique et l'égologie idéaliste étant ainsi établies, revenons au texte lévinasien dont nous avons commencé le commentaire : « Dans la clarté un objet, de prime abord extérieur, *se donne*, c'est-à-dire se livre à celui qui le rencontre comme s'il avait été entièrement déterminé par l'œuvre de la pensée qui le reçoit. » (*TI* 129) C'est à la tension interne de l' « intuition donatrice » husserlienne que Lévinas fait ici allusion, c'est-à-

---

[12] Husserl, E., *Idées I*, *op. cit.*, p. 164.
[13] *Ibid.*, p. 163. La critique de Lévinas est essentiellement heideggérienne : « La valeur de la méthode transcendantale et sa part de vérité éternelle reposent sur la possibilité universelle de la réduction du représenté à son sens, de l'étant au noème, sur la possibilité la plus étonnante de réduire au noème l'être même de l'étant. » (*TI* 133)
[14] Husserl, E., *Méditations Cartésiennes*, *op. cit.*, p. 71-72.

dire à l'opposition entre *l'autodonation de l'objet* et la *donation de sens* de la conscience constituante[15], tension dépassée par l'épochè en faveur de la primauté de celle-ci. Le mouvement de la réduction exposé dans les *Idées I* conduit ainsi incontestablement à une certaine « immanentisation de l'objet malgré la transcendance de son autodonation », pour reprendre la formulation de Patočka.[16] Lévinas poursuit :

> L'intelligibilité, caractérisée par la clarté, est une adéquation totale du pensant au pensé, dans le sens très précis d'une maîtrise exercée par le pensant sur le pensé, où s'évanouit dans l'objet sa résistance d'être extérieur. Cette maîtrise est totale et comme créatrice, elle s'accomplit comme une donation de sens : l'objet de la représentation se réduit à des noèmes. L'intelligible, c'est précisément ce qui se réduit entièrement aux noèmes […]. (*TI* 129)

On comprend maintenant que l'accusation de l'adéquation intentionnelle vise en fait l'*apodicticité interne*, la réduction transcendantale de la voie cartésienne[17], mais plus encore l'égologie du sens

---

[15] Cette tension entre l'exigence idéaliste de la donation de sens (*Sinngebung*) par la conscience et l'exigence intuitionniste de la donation de la chose par elle-même (*Selbstgegebenheit*)est décelable déjà dans le fameuse principe des principes de la phénoménologie, formulé dans le § 24 des *Idées I* : « […] toute intuition donatrice originaire est une source de droit pour la connaissance ; tout ce qui s'offre à nous dans "l'intuition" de façon originaire (dans sa réalité corporelle pour ainsi dire) doit être simplement reçu pour ce qu'il se donne, mais sans non plus outrepasser les limites dans lesquelles il se donne alors. » (Husserl, E., *Idées I*, *op. cit.*, p. 78.) Paul Ricœur souligne avec justesse, dans sa note de commentaire, que ce qui frappe dans la formulation de ce principe, c'est le rapprochement des deux expressions d'intuition *donatrice* (*gegebende*) et de ce qui *se* donne (la *Selbstgegebenheit* de la chose).

[16] Patočka, J., *Introduction dans la phénoménologie de Husserl*, trad. fr. par E. Abraham, Grenoble, Jérôme Millon, 1992, p. 137.

[17] La critique de la réduction transcendantale husserlienne est, à côté de celle de l'intentionnalité théorétique, un motif récurrent de l'œuvre lévinasienne. Déjà dans sa thèse, Lévinas dit de la réduction qu'il « [...] est une réflexion sur la vie, qu'on considère dans toute sa plénitude et toute sa richesse concrète – mais, cette vie, on la considère, on ne la vit plus. » (*TIPH* 213, *cf.* aussi p. 219) et que par ce geste « Husserl se donne la liberté de la théorie, comme il se donne la théorie elle-même. » (*ibid.* 222) (*Cf.* encore avec la note 4 de ce chapitre.) L'article « L'œuvre d'Edmund Husserl » revient plusieurs fois sur le problème de la réduction, en anticipant déjà la critique de *Totalité et Infini* que nous venons d'analyser : « Le monde qu'il s'agira de reconquérir après la réduction phénoménologique, sera un monde constitué par une pensée : une synthèse des noèmes de la noésis, laissant apparaître les évidences dont il tire l'origine son origine et dont il est le produit synthétique. Ce que poursuit ici l'analyse, c'est moins la certitude du monde objectif dans le sens que Descartes donne à ce terme, que le retour à la liberté de l'évidence où l'objet résistant et étranger apparaît comme jaillissant de l'esprit parce que compris par lui. » (*EDE* 54) « Le phénoménologue, en suspendant la thèse générale de l'attitude naturelle, retrouve un monde et des personnes constituées – constituées certes au moyen de toutes les relations – pensées, sentiments, passions et actions qui l'y rattachent dans la vie concrète mais il y accède dès lors à travers ses noèses, il les touche comme siens jusque dans leur extranéité. » (*EDE* 71) Après la dénonciation de la liberté de la réduction dans « L'œuvre d'Edmund Husserl », *De l'existence à l'existant* revient sur cette critique en parlant du savoir comme d'une « manière d'être en deçà de l'être » ou d'une « façon de se rapporter aux événements tout en conservant le pouvoir de ne pas être impliqué en eux ». Le sujet du savoir possède ainsi « le pouvoir de recul infini, le pouvoir de se trouver toujours derrière ce qui nous arrive » est une « liberté à l'égard de tout objet, un recul, un *quant à soi*. » (*EDE* 76-77) Cette liberté et cette pouvoir du sujet n'est autre que celle de la réduction : « Ce pouvoir de l'agent de rester dégagé de tout lien avec ce qui lui reste présent, de ne pas se commettre avec ce qui lui arrive – ses objets ou même son histoire – c'est précisément le savoir en tant que lumière et intention. La lumière et ainsi l'événement d'une suspension, d'une *épochè*, suspension qui consiste à ne pas se commettre avec les objets ou l'histoire avec lesquels on est en relation ou qu'on accomplit, de rester toujours extérieur à ces objets et à cette histoire, même quand il s'agit de l'histoire de l'être même qui suspend l'histoire. » (*EE* 78-79) Voir encore quelques déclarations : « La réduction phénoménologique ne nous a jamais paru se justifier par l'apodicticité de la sphère immanente, mais par l'ouverture de ce jeu de l'intentionnalité, par le renoncement à l'objet

qu'elle implique. Égologie qui fait que la « résistance d'être extérieur » de l'objet disparaisse sous le « maîtrise » « créatrice » du pouvoir constitutif de l'ego, dans l'absence des limites extérieures de la « noématisation » (*TI* 136). Et il faut admettre que cette critique, à condition qu'on la limite à la phénoménologie statique de la voie cartésienne pratiquée dans *Idées I*, n'est pas sans fondement. Que la conscience transcendantale constitue la relation même du noème à l'objet, comme ultime structure du noème, et qu'ainsi toute altérité de l'objet se réduise à une unité noématique de sens, à la synthèse indéfinie des actes noématiques immanente à la conscience, telle est l'égologie constitutive extrême développé en particulier dans la quatrième section de cet ouvrage. (*Cf.* par exemple avec les dernières lignes du § 129, où la visée objective du noème est dite « parallèle » à la visée même de la conscience comme noèse.) On comprend maintenant ce que Lévinas veut dire quand il parle de l'adéquation de la « pensée » ou de « l'acte mental » à « l'objet » (*TI* 12, 41) ou de « l'extériorité » à « l'intériorité ». (*TI* 328) En effet, si nous mettons en corrélation le parallélisme de l'intention signifiante/remplissement intuitif, introduit dans les *Recherches Logiques*, avec l'autre, celui de la corrélation noético-noématique des *Idées I*, alors, pensée jusqu'au bout, même *la donation intuitive totale de l'objet ne pourrait être à son tour qu'un noème*. Ce qui revient à dire que même le remplissement intuitif se réduira finalement à un sens immanent donné par l'ego, à l'apodicticité (que Lévinas identifie à tort avec l'adéquation) de la perception interne. [18]

---

fixe, simple résultat et dissimulation de ce jeu. » « La ruine de la représentation » (1959), *EDE*, p. 185. « … pour moi-même le concept phénoménologique de l'intentionalité est beaucoup plus important que la réduction transcendantale de Husserl. » « Visage et violence première (Phénoménologie de l'éthique), entretien avec Hans Joachim Lenger », publié dans la revue allemande *Spuren*, Hambourg, n. 30, 1987, traduit en français in Münster, A. (sous la dir.), *La différence comme non-indifférence : éthique et altérité chez Emmanuel Lévinas*, Paris, Éd. Kimé, 1995.

[18] Nous n'entrerons pas ici dans le débat autour du problème du « noème » chez Husserl, car cette question dépasse largement les cadres de notre analyse. L'interprétation du noème que nous avons présenté ici correspond plutôt à celle proposée par Fink dans un article célèbre sur « La philosophie phénoménologique d'Edmund Husserl face à la critique contemporaine (1933) (canonisé d'ailleurs par Husserl lui-même), où il distingue le noème transcendantal du noème psychologique, en affirmant que le premier est finalement identique avec l'étant même visé par l'intentionnalité. En utilisant le terme « création », Lévinas semble ici souscrire à cette interprétation de Fink, qui distingue, à côté de l'intentionnalité réceptive intra-mondaine, et l'intentionnalité active transcendantale, un concept constitutif-transcendental d'une intentionnalité proprement créatrice. Cf. Fink, E., in *De la phénoménologie*, Paris, Minuit, 1974, p. 163. Mais on pourrait déceler aussi dans l'emploi du terme création l'influence de la critique de l'idéalisme fait par Rosenzweig dans l'*Étoile de la Rédemption*. Le terme « création » correspondrait ainsi à celui de la « génération » (ou de « l'engendrement ») de cet ouvrage – substitut de l'idée de la Création (dans le sens religieuse) – à travers lequel l'idéalisme pose le rapport de la connaissance comme engendrement, par le « Je de l'idéalisme », qui « prend sur soi le rôle de l'origine de la connaissance face à tout objectivité », d'un monde qui « est son semblable, sujet comme lui-même ». (*cf.* Rosenzweig, F., *L'Étoile de la Rédemption*, trad. fr. par A. Derczanski et J.-L. Schlegel, Paris, Éd. du Seuil, 1982, p.165-166). L'idée d'un monde crée par la pensée révèle, pour Rosenzweig, le sens ultime de l'idéalisme, qui est celle de l'identité entre la pensée et l'être, de la rationalité du réel : « la raison a vaincu, la fin retourne à son commencement, l'objet suprême de la pensée, c'est la pensée elle-même ; rien n'est inaccessible à la Raison ; le non-rationnel n'est que sa limite, et non un au-delà. » (*ibid.*, p. 174) Nous aborderons la relation Lévinas-Rosenzweig à partir de la section 1.3.

Malgré ses formulations ambiguës, ce n'est donc pas à l'adéquation totale de la perception extérieure ou intérieure que Lévinas se réfère dans sa critique de l'intentionnalité husserlienne. Ce qu'il refuse en fait d'accepter, c'est l'égologie husserlienne, c'est-à-dire le fait que dans la relation intentionnelle l'altérité du donné phénoménologique se réduise, en fin du compte, (grâce à la réduction et la corrélation noético-noématique) à un noème, à un sens « produit » par l'ego, à un *Sinngebung*. La cible véritable des critiques de Husserl sera toujours cette égologie développée dans les *Idées I*, qui réduit l'expérience phénoménologique du sens au sens immanent de l'apodicticité interne de l'ego transcendantal réduit. Ce qui est pourtant une lecture réductrice de Husserl, et pour plusieurs raisons.

D'abord, on ne peut pas réduire toute la phénoménologie husserlienne à l'égologie des *Idées I*, ce que Lévinas reconnaît implicitement en distinguant entre la « lettre » (le privilège du théorétique qui serait à l'origine de l'égologie) et « l'esprit » de l'enseignement husserlienne (les phénomènes de l'altérité qui contestent de l'intérieur la primauté de l'égologie théorétique, comme la sensibilité, la temporalité génétique, l'incarnation, etc.), même s'il va alors jouer systématiquement Husserl contre Husserl, l' « esprit » contre la « lettre». Mais il y a, d'autre part, une autre oscillation constante de l'interprétation lévinasienne de Husserl, qui concerne la question de l'idéalisme husserlien : tantôt elle a tendance de réduire celle-ci à l'idéalisme allemand classique, tantôt elle reconnaît la différence essentielle entre la démarche *constructive* de l'idéalisme classique et celle *descriptive* de Husserl. [19] À cet égard, les incohérences de « L'œuvre d'Edmond Husserl » se révèlent d'être, encore une fois, symptomatiques. Lévinas y affirme par exemple que « l'adéquation de la perception interne, source de sa "certitude" absolue » est fondée sur la thèse idéaliste de « l'absolu de la conscience » (*EDE* 55)[20], en oubliant que juste avec quelques pages auparavant il mettait en évidence le contraire :

[19] Pour cette différence entre la méthode constructive de l'idéalisme classique et celle descriptive de la phénoménologie, où l'idéalisme est le résultat de la réduction et non pas une thèse acquise d'avance, *cf.* l'article de Boehm, R. : « Husserl et l'idéalisme classique », *Revue Philosophique de Louvain*, 1959/57.

[20] Cette interprétation remonte à la thèse de Lévinas sur Husserl, où il pratique, sous l'influence de Heidegger, une lecture trop ontologisée de Husserl, dont la théorie de l'intuition reposerait ainsi sur une théorie phénoménologique de l'être affirmant l'existence absolue de la conscience. *Cf.* par exemple : « Il nous importe de montrer que Husserl a non seulement rendu compréhensible l'évidence absolue du *cogito*, en faisant appel au caractère adéquat de la perception interne, mais que, dans sa pensée, c'est l'absoluité de la conscience qui rend elle-même possible la perception adéquate. L'évidence absolue du cogito, est fondée dans le mode d'être de la conscience. » (*TIPH* 54) Ou : «[…] cette existence absolue [de la conscience] n'exprime pas seulement le caractère indubitable du *cogito*, mais, en tant que détermination positive de l'être même de la conscience, fonde la possibilité du *cogito indubitable*. » (*TIPH* 57). En vérité, même dans la démarche des *Idées I*, l'évidence absolue du cogito est fondée plutôt par la description phénoménologique de la perception, et non par une prémisse ontologique. La théorie du primat ontologique de la conscience, l'idéalisme transcendantal exposée dans les *Idées I* s'appuie sur la théorie de l'intuition, plutôt que l'inverse. Sur les conséquences problématiques de cette reconstruction ontologique de la philosophie de Husserl, qui réduit la démarche heuristique de Husserl à un dogmatisme ontologique, voir l'article de J.-F. Lavigne, « Lévinas avant Lévinas. L'introducteur et le traducteur de Husserl » in Lévinas, E., *Positivité et transcendance. Suivi de Lévinas et la phénoménologie* (sous la dir. de J.-L.-Marion), Paris, PUF, 2000, p. 49-72.

> L’existence des objets que l’idéalisme nie en dehors de la pensée ou affirme dans la pensée sans en éclaircir pour autant la signification, devient dans l’idéalisme phénoménologique quelque chose du précis. Le retour sur la pensée qui pose cette existence, c’est-à-dire que qui la comprend d’une certaine façon, permet de saisir chaque fois le sens précis de cette existence, synthèse bien caractéristique d’évidences, auxquelles il faut revenir pour retrouver le sens authentique de cette synthèse. […] En envisageant l’objet en tant que sens déterminé de la vie consciente, Husserl replace l’étude de tout objet dans la description du sens dans lequel il est posé et qui le constitue. […] [l’idéalisme phénoménologique] est une invitation à la recherche philosophique et non pas une thèse qui la résume. (*EDE* 48-49)[21]

Au-delà de ces oscillations caractéristiques pour l’appréciation lévinasienne de Husserl, il est important de voir que les motifs centraux de la critique de l’égologie idéaliste sont présents déjà dans l’article sur « L’œuvre d’Edmond Husserl ».[22] De plus, Lévinas décrit dès cette époque la réduction transcendantale et l’égologie comme une neutralisation de l’*altérité* du donné. Les œuvres publiées après la guerre, ainsi que les commentaires phénoménologiques de la période de *Totalité et Infini* poursuivent cette critique et témoignent d’un souci constant de décrire des expériences dans lesquelles, contrairement à l’égologie husserlienne, l’altérité et l’étrangeté du donné reste préservée au sein même de son expérience. Lévinas cherche une relation avec une altérité qui demeure autre malgré cette relation, qui ne serait pas donc une corrélation égologique réduisant cette donnée à un noème d’une noèse de l’ego.

À l’ « adéquation » de l’intentionnalité husserlienne, c’est-à-dire à la réduction de toute donation de sens à l’égologie du sens, Lévinas opposera alors deux intentionnalités différentes de l’inadéquation. La première, l’intentionnalité incarné esquissé dans *De l’existence à l’existant* (1947) et dans l’article « *Intentionnalité et métaphysique* » (1959), deviendra l’*intentionnalité de la jouissance* de la deuxième section de *Totalité et Infini*, dont les analyses se

---

[21] « [...] bien entendu, [...] l’idéalisme transcendantal phénoménologique est loin de constituer le contenu intégral de la phénoménologie, comme il n’en désigne pas non plus le thème. Il en est le résultat [...] » (*Hua* VIII, p. 482, *Beilage XXX*, cité par Boehm, *op. cit.*, p. 370, n. 62) Mais c’est encore Lévinas qui dans « De la description à l’existence » (1949) décrit d’une manière on ne peut plus claire que l’idéalisme husserlien n’est rien d’autre que le résultat de la description et de la fidélité aux phénomènes qui se donnent dans l’expérience : « L’argument n’aboutit pas à une thèse ayant une signification indépendante de la description qu’elle résume. La relativité et l’incertitude du monde extérieur ne signifient rien d’autre que le caractère, inachevé de la synthèse de la perception sensible. L’idéal d’existence absolue par rapport auquel l’existence du monde se pose comme relative est, à son tour, emprunté à la description de l’*adaequatio rei ad intellectus* dans l’accomplissement (*Erfüllung*) de l’intention par une intuition, et à la description de la perception interne de la réflexion. » (*EDE* 131)

[22] Les formulations qu’on y trouve, l’abondance du terme *étrangère* dans le lexique, préfigurent déjà la critique des l’ouvrages de l’après-guerre et de *Totalité et Infin*. *Cf.* par exemple : « [...] l’évidence est une situation sans exemple : tout en recevant quelque chose d’étranger à lui, l’esprit dans l’évidence est aussi l’origine de ce qu’il reçoit. » (*EDE* 35); « L’idéalisme de Husserl est l’affirmation que tout objet, pôle d’une synthèse d’identifications, est perméable à l’esprit ; ou inversement, que l’esprit ne peut rien rencontrer sans le comprendre. L’être ne saurait jamais heurter l’esprit parce qu’il a toujours un sens pour lui. Le heurt lui-même est une façon de comprendre. [...] rien au monde ne saurait être absolument étranger au sujet. » (*EDE* 46) *Cf.* aussi ici même avec la note 17.

rapprochent beaucoup plus à celles de Husserl que Lévinas ne le reconnaît. Nous aborderons cette intentionnalité de la jouissance, ainsi qu'en général la phénoménologie lévinasienne du sensible et de la jouissance dans la section 3.1. de la première partie de notre travail. Mais comme l'intentionnalité de la jouissance appartient encore, dans *Totalité et Infini*, à la sphère de l'immanence de l'ego et donc en quelque sorte à l'égologie, Lévinas va introduire une intentionnalité dont l'inadéquation est encore plus radicale. Il s'agit de l'intentionnalité de la transcendance qui vise le visage d'autrui et que nous allons analyser dans les sections suivantes.

1.2. Corps ou visage ? L'expérience de l'altérité d'autrui chez Husserl et Lévinas

Dans un passage de l'étude « Paix et proximité » Lévinas reprend à son compte l'un des termes centraux de la *Vème Méditation* husserlienne : « Nous avons pensé que l'unicité et l'altérité de l'unique est concrètement le visage dont l'épiphanie originelle n'est pas dans sa visibilité de forme plastique mais dans l'"apprésentation". » Voilà donc, qu'après son exécution un peu sommaire dans *Totalité et Infini* – nous y reviendrons – et malgré des références ultérieures très rares à un texte dont il était pourtant le traducteur à l'époque[23], un écrit tardif de Lévinas revient à la *Vème Méditation Cartésienne* de Husserl, et, même plus, fait recours à l'un de ses termes pour caractériser sa propre démarche : « La fameuse "apprésentation" de Husserl, non point comme une représentation appauvrie, mais comme surplus mystérieux de l'aimé. »[24] D'après Jacques Rolland, Lévinas souhaitait même développer cette remarque que nous venons de citer et « confronter explicitement sa phénoménologie très-mûre du visage avec les analyses de la *Vème Méditation*. »[25]

Mais, après tout, cette confrontation promise on ne la trouvera nulle part dans l'œuvre lévinasien. Il ne nous reste alors que de la développer nous-mêmes, en prenant comme fil conducteur le terme d'apprésentation, et en utilisant, là où on en dispose, les quelques brèves indications données par Lévinas dans ce sens. Précisons d'avance qu'il ne s'agira pas ici d'entrer dans le débat sur l' « aporétique » de la description égologique/statique de l'intersubjectivité dans le *Vème Méditation*, pour mieux faire valoir éventuellement un soi dit « dépassement » de cette

[23] Rappelons que Lévinas est le co-traducteur, avec Gabrielle Pfeiffer, du texte revu et développé par Husserl de ses fameuses Conférences tenues en février 1929 à la Sorbonne, puis à Strasbourg, et qui sera publié sous le titre des *Méditations Cartésiennes* chez A. Colin en 1931, précédant ainsi, avec presque deux décennies, le texte allemand publié dans le Ière volume des *Husserliana* en 1950.
[24] « Paix et proximité », in *Les Cahiers de La nuit surveillée*, n. 3 (1984), p. 343.
[25] Rolland, J., *Parcours de l'autrement. Lecture d'Emmanuel Lévinas*, Paris, PUF, 2000, p. 346.

aporie par la description lévinasienne de l'expérience d'autrui. L'intention de ce paragraphe est tout simplement de comparer les deux démarches pour mieux cerner la spécificité de la description lévinasienne par rapport à celle de Husserl. Nous nous bornerons à la comparaison avec la figure égologique/statique de l'intersubjectivité, car, conformément à notre hypothèse initiale, nous considérons que la réplique qu'en donne Lévinas dans *Totalité et Infini* reste encore dans les cadres d'une description statique. Nous n'aborderons donc pas les figures génétiques de l'intersubjectivité chez Husserl que dans la deuxième partie de notre travail, parce que c'est seulement en commençant avec la période d'*Autrement qu'être* que Lévinas développera à son tour une approche génétique de la relation à autrui.

1.2.1. L'apprésentation de la chair de l'autre (Husserl) et l'apprésentation du visage (Lévinas)

Comme on le sait, pour le Husserl de la *Vème Méditation*, la relation à l'autre implique nécessairement l'expérience corporelle. Si l'être propre de l'autre, c'est-à-dire *sa* vie psychique, l'apparaître de la phénoménalité dans *sa* conscience ne peut jamais m'être donné de manière originaire – limite de la constitution reconnue comme telle tout au long de la *Vème Méditation* – alors autrui ne peut se donner que comme indirectement accessible, à travers sa manifestation corporelle dans le monde. Cette « intentionnalité médiate » qui se rapporte à l'autre vise, selon le § 50 des *Méditations*, « une « *co-existence* » qui n'est jamais et qui ne peut jamais être là « en personne » » – elle est ainsi une *apprésentation* de l'autre, acte étroitement liée à une présentation du corps de l'autre, celui-ci étant, par contre, donné « en personne », originairement.[26] L'apprésentation de l'autre est une sorte d'aperception par analogie (qui n'est pas un raisonnement), grâce à laquelle l'autre se donne non seulement comme *corps* (*Körper*), comme objet quelconque de la nature, mais, par analogie avec mon propre corps – qui m'est donné toujours comme ma *chair* (*Leib*) – comme une autre *chair* (*Leib*). C'est donc la similarité charnelle entre moi et l'autre qui fonde le transfert analogique du sens « *ego* » à un corps autre que le mien, au corps de l'autre, qui est immédiatement perçu comme chair, comme similaire à mon propre corps. À vrai dire, cette perception ne se présente comme immédiate qu'au niveau statique de la description, le paragraphe § 51 venant ensuite en restituer toute sa profondeur génétique : le transfert analogique du sens chair de mon ego au corps d'autrui est un *appariement* (Paarung), *synthèse passive d'une association par ressemblance* (est qui est dans le même temps la

[26] Husserl, E., *Méditations Cartésiennes. Introduction à la phénoménologie* (1931), Paris, Vrin, trad. fr. par E. Lévinas et M. Pfeiffer, 1947, éd. en poche, 1992, p. 179.

Nachtstiftung d'une *Urstiftung*, c'est-à-dire la *ré-fondation* ultérieure d'une *fondation originaire* par *genèse passive*), par laquelle les deux phénomènes de corporéité tendent vers un recouvrement et un échange de sens. Le § 52, enfin, présente d'une manière détaillée le mode de confirmation propre à la perception apprésentative.

Si on tient compte du fait que la conception de la relation à autrui du *Totalité et Infini* est au fond une réplique à la description qu'on vient de résumer, alors il est assez surprenant qu'on n'en trouve finalement, dans cet ouvrage, qu'une seule critique explicite. Voici le texte :

> La constitution du corps d'Autrui dans ce que Husserl appelle "la sphère primordiale", l' "accouplement" [l'appariement – Paarung] transcendantal de l'objet ainsi constitué avec mon corps, expérimenté lui-même de l'intérieur comme un "je peux", la compréhension de ce corps d'autrui, comme d'un *alter ego* – dissimule, dans chacune de ses étapes que l'on prend pour une description, des mutations de la constitution de l'objet en une relation avec Autrui [...]. (*TI* 63)

Selon Lévinas c'est donc la constitution de l'objet qui serait en vérité le modèle, dissimulé, de la description husserlienne de l'expérience d'autrui.

Or il se trouve que Husserl, par-delà de l'affirmation de principe de l'altérité irréductible d'autrui (qui n'est pas donc une chose constituée parmi les autres, mais leur co-constituant à côté de moi), prend soin également de *décrire* la différence qui sépare l'expérience perceptive de l'altérité de la chose de celle de l'altérité d'autrui. Après l'introduction de l'intentionnalité apprésentative, le paragraphe § 50 note que, dans un certain sens, elle est impliquée déjà dans la perception de la chose extérieure, où la face donnée de la chose apprésente toujours l'envers. Husserl pense ici à la fameuse potentialité de l'intentionnalité, au *Mehrmeinung* dont Lévinas fait l'éloge dans « La ruine de la représentation » (1959), en la décrivant comme le dépassement de l'intentionnalité dans l'intentionnalité, de l'*intentum* dans son *intentio* : la perception extérieure vise plus que l'esquisse actuellement donnée de la chose, parce qu'il apprésente toujours la donation potentielle d'une autre esquisse, en fait de toute une série concordante des esquisses. Mais, et c'est cela la différence essentielle, tandis que l'apprésentation impliqué dans la perception de la chose peut toujours se confirmer par une présentation, par une remplissement intuitif, « cela est *a priori* impossible pour une apprésentation qui doit nous introduire dans la sphère "originale" d'autrui. »[27] Dans le cas de l'intentionnalité visant autrui, la présentation intuitive originaire est impossible par principe, car contrairement à l'altérité de la chose, qui ne l'est que par l'inachèvement indéfini de la synthèse perceptive, l'altérité d'autrui est a priori irréductible. Alors

[27] *Ibid.*, p. 178

que la perception de la chose implique *l'anticipation d'une présence* (le non-donné peut l'être ultérieurement dans une présentation), l' « apprésentation » d'autrui reste *la présence d'une absence* – le non-donné y reste non-donné pour toujours, parce qu'il n'y a pas présentation d'autrui lui-même, de sa vie psychique. On voit que cette dernière inadéquation doit être plus radicale que celle impliqué dans la perception extérieure, où, malgré l'inadéquation de principe de la chose, le télos de l'adéquation règle, à la manière d'une idée au sens kantien, le processus perceptif qui la vise. Si l'inadéquation d'autrui n'est pas identique à celle qui caractérise le processus perceptif de la chose se poursuivant à l'in(dé)fini négatif et potentielle, alors elle est déjà chez Husserl très proche de ce que Lévinas entend par l'inadéquation de l'Infini dans le visage, par l' « intentionnalité de la transcendance ». Il semble dès lors que Husserl et Lévinas sont plutôt d'accord sur ce point.[28]

Mais sur quoi la polémique de Lévinas contre l'objectivation husserlienne d'autrui porte-t-elle alors ? Qu'est-ce que l'accusation des « mutations de la constitution de l'objet en une relation avec Autrui », dans la critique lévinasienne citée plus haut, veut dire exactement ? Notre thèse sur ce point est que par cette critique Lévinas s'oppose en fait à l'un des motifs centraux de la description husserlienne, notamment au fait que malgré leur différenciation, l'apprésentation d'autrui et la présentation – à la manière de l'expérience perceptive de la chose – du corps physique d'autrui, sont, chez Husserl, liées d'une façon essentielle l'une à l'autre. Ce qui ne veut pas dire que la perception d'autrui serait, pour Husserl, simplement un cas particulier de la perception de la chose, ainsi comme on pourrait entendre la critique lévinasienne dans un premier moment. Néanmoins, même si Husserl insiste sur la différence entre la perception de la chose et celle d'autrui, l'expérience d'autrui implique pour lui à titre égal les deux types d'intentionnalité : dans tous les moments essentiels du parcours de la *Vème Méditation*, l'intentionnalité visant autrui maintient un rapport étroit avec l'intentionnalité chosique, objectivante. Certes, on pourrait se demander si une autre description de la phénoménalité d'autrui serait-il possible, si on peut dire encore quelque chose de l'altérité d'autrui indépendamment de l'altérité de la chose. On verra que c'est justement cela le pari de Lévinas, ce qui l'opposera alors radicalement à la démarche

[28] Cette proximité entre les deux approches de l'expérience d'autrui a été relevée pour la première fois par Jacques Derrida dans son essai « mini-monographique » sur Lévinas qui a fait date, « Violence et Métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Lévinas », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1964, repris dans *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, rééd. en poche, 2003, p. 117-228. Voir en particulier p. 183, et, sur la confrontation des deux descriptions de l'expérience d'autrui en générale, les pages 180-196. Notre interprétation diffère de celle de Derrida là où celui-ci prend parti pour l'approche husserlienne contre Lévinas, en affirmant que « sans la première altérité, celle du corps (et autrui est aussi d'entrée de jeu un corps), la deuxième ne pourrait pas surgir », et que par conséquent « il faut penser d'ensemble le système de ces deux altérités, l'une dans l'autre inscrites. » (*ibid.*, p. 183) Toute l'originalité de la démarche lévinasienne consiste, ainsi comme nous allons le montrer, justement dans le fait qu'il essaie de décrire l'altérité d'autrui en la dissociant d'une manière radicale de la perception de toute autre forme d'altérité, et premièrement de celle du corps physique.

husserlienne : décrire l'altérité d'autrui indépendamment de l'altérité de son corps physique perçu en tant qu'une chose.

Dès le début de sa description, tout en insistant d'une part que je perçois les autres comme sujets co-constituants du monde, et non pas comme objets constitués dans mon activité synthétique, Husserl affirme d'autre part que dans le même temps « […] je perçois les autres […] comme objets du monde. Non pas comme de simples "choses" de la nature, bien qu'ils le soient d'une certaine façon "aussi". Les "autres" se donnent également dans l'expérience comme régissant psychiquement les corps physiologiques qui leur appartiennent. Liés ainsi aux corps de façon singulière, "objets psycho-physiques", ils sont "dans" le monde. »[29] La perception d'autrui implique ainsi un entrelacement des deux intentionnalités pourtant distinctes : l'apprésentation d'autrui comme autre sujet, comme alter ego est indissociable de sa présentation comme « objet psycho-physique » du monde.

Après le § 50 portant sur la dimension génétique de l'expérience d'autrui, sur la synthèse associative passive de l'appariement (*Paarung*), Husserl revient, dans le § 51, au niveau statique de la description et s'emploie d'expliciter le mode de confirmation propre à la perception apprésentative. On apprend alors que, grâce à leur liaison avec les présentations du corps d'autrui, les apprésentations s'intègrent eux aussi dans un processus continu : tout comme la présentation de la chose, l'apprésentation actuelle aussi est accompagnée d'une certaine « anticipation non-intuitive », d'un horizon des apprésentations. Il y a par conséquent une synthèse progressive des apprésentations concordantes rendu possible par le fait que les « apprésentations empruntent leur valeur existentielle à leur connexion avec des *présentations* véritables. »[30] Selon Husserl on peut parler donc, malgré sa différence essentielle avec la perception de la chose, d'une téléologie régulatrice dans le cas de la perception apprésentative aussi, même si on est alors en droit de se demander quelle peut être l'idée kantienne qui règle ce processus, si la donation d'autrui est a priori impossible. Quoiqu'il en soit, Husserl poursuit en décrivant comment la concordance des indices physiques perçu dans le comportement extérieur de l'autre corps nous permet d'apprésenter le psychique intérieur et d'arriver ainsi, en fin de compte, à l'apprésentation d'un alter ego comme modification intentionnelle de l'ego. Il s'agit en réalité d'un processus en deux phases, comme il est explicité ensuite dans le § 55, où Husserl repète encore une fois que la vérification concordante des apprésentations est possible grâce à leur connexion constante avec les présentations : la perception du comportement de l'autre corps organique fonde l'*Einfühlung*

[29] Husserl, E., *Méditations Cartésiennes, op. cit.,* p. 149-150.
[30] *Ibid.,* p. 186.

des contenus de la « *sphère psychique supérieure* », par exemple les émotions de l'autre comprises à partir de mon propre comportement dans des situations analogues.

Dans l'une de ses textes de sa dernière période, « Notes sur le sens » (1979), Lévinas fait l'objection suivante à cette théorie de l'apprésentation et de l'*Einfühlung* que nous venons de résumer :

> Je peux certes, faire l'expérience d'autrui et "observer" son visage et l'expression de ses gestes comme un ensemble des signes qui me renseigneraient sur les états d'âme de l'autre homme, analogues à ce que j'éprouve. Connaissance par "apprésentation" et par "intropathie" (durch Einfühlung), à s'en tenir à la terminologie de Husserl, fidèle dans sa philosophie de l'autre à l'idée que *tout sens commence dans le savoir*. […] L'altérité indiscernable d'autrui est précisément manquée. […] Ce qu'on prend pour le secret de l'autre homme dans l'apprésentation, est précisément l'envers d'une signifiance autre que le savoir : l'éveil à l'autre homme dans son identité, indiscernable pour le savoir, pensée où signifie la proximité du prochain, le commerce avec autrui, irréductible à l'expérience, l'approche du premier venu. (*DVI* 243-244.)

Il paraît donc qu'aux yeux de Lévinas, l'apprésentation, si d'un côté elle contribue à manquer l'altérité spécifique d'autrui, de l'autre côté, à l' « envers » de cet échec, elle fournit néanmoins un accès au sens ou – pour reprendre le terme si cher à lui – à la « signifiance » de cette altérité. En effet, outre de celui cité au début du paragraphe, plusieurs textes de cette dernière période de l'œuvre valorisent ce terme d'apprésentation dans la description de l'expérience de l'altérité d'autrui : l'apprésentation y est entendu comme relevant, par sa déficience même, le véritable sens de l'altérité d'autrui.[31] Si cette « signifiance autre que le savoir » est, certes, pour Lévinas, celle éminemment éthique, cela n'exclut pas pour autant la légitimité d'une comparaison qui se bornera à relever la différence de l'expérience intentionnelle impliquée d'une part dans l'apprésentation husserlienne et d'autre part dans ce que nous nommerons, autorisé par ces occurrences, l'apprésentation du visage chez Lévinas.

---

[31] Ainsi, dans « Herméneutique et au-delà » (1977), Lévinas écrit que l'apprésentation, la « *déficience de la représentation tourne en relation d'ordre supérieur* ; ou plus exactement en une relation où pointe seulement la signification même du supérieur et d'un autre ordre. L'"apprésentation" husserlienne qui n'arrive pas à la satisfaction, à l'accomplissement intuitif de la représentation s'inverse – expérience manqué – en un *au-delà de l'expérience*, en une *transcendance*, dont la rigoureuse *détermination* se décrit par les attitudes et les exigences éthiques, par la responsabilité dont le langage est l'une des modalités. » (*DVI* 167). L'apprésentation, qui donne donc accès – d'après l'étude « Le dialogue » (1980) – au « secret inexprimable de l'autre par moi, secret auquel, à tout jamais je n'accède que par l'apprésentation, mode de l'exister de l'autre comme autre » (*DVI* 221), apparaît aussi dans deux écrits différents, mais dans le même contexte de l'analyse du chiasme tactile et de l'intercorporéité chez Merleau-Ponty : « L'insuffisance de l'"apprésentation" comparée à la représentation dans la relation avec autrui, n'est-elle que la conséquence d'une finitude ? N'est-elle pas la prémisse d'une nouvelle relation entre moi et l'autre homme qui ne se limite pas à une déficiente connaissance d'autrui ? » (« De l'intersubjectivité. Notes sur Merleau-Ponty. » (1983), in *HS* 137-139.) Et : « Mais le non-représentable, n'est-ce pas précisément l'intérieur qui, *apprésenté*, est approchable ? L'apprésentation n'est pas, en effet, seulement le pis-aller d'une représentation déficiente comme le laissent parfois entendre certains textes husserliens. C'est dans la proximité toute la nouveauté du social. » (*HS* 154.)

Nous avons relevé que le terme d'apprésentation se réfère chez Husserl à un acte qui est impensable sans une présentation, notamment celle du corps d'autrui dans le cas de l'expérience intersubjective. Nous avons mis en évidence aussi que c'est la connexion essentielle entre l'apprésentation du psychique et la présentation du corps d'autrui qui permet à Husserl de penser la confirmation des apprésentations comme une processus téléologique. Si nous examinons maintenant l'apprésentation du visage, alors il nous faut constater tout d'abord que dans ce cas nous avons affaire – aussi paradoxale que cela puisse paraître dans un premier moment – à une *apprésentation sans présentation*. Le visage s'apprésente en elle-même, et non pas à travers la présentation du corps.

Mais, l'apprésentation sans présentation, est-elle possible ? Peut-on apprésenter l'absence, la non-donation d'autrui sans la présence, la donation de son corps, en bref : l'absence sans une présence qui y renvoie ? Il est très important de bien comprendre que c'est précisément cela l'intuition fondamentale de la phénoménologie lévinasienne de l'intersubjectivité : *l'altérité d'autrui se donne, dans le visage, justement comme absence*. Le sens de l'altérité spécifique d'autrui est apprésenté comme l'absence qui se présente dans le visage. La relation avec le visage d'autrui est une « relation avec une absence radicalement soustraite au dévoilement et à la dissimulation, […] absence rendant la visitation possible, mais ne réduisant pas à l'abscondité, puisque <u>cette absence comporte une signifiance</u> […]. » (*EDE* 275) Ce qui veut dire que cette absence a un sens par elle-même, elle est une donation de sens autonome, sans avoir besoin à recourir à une présentation, celle du corps dans notre cas : dans son visage, autrui se donne *comme autre* par cette absence, par une « certaine absence » – selon la formule heureuse de Derrida dans son commentaire sur Lévinas [32] – qui est *l'absence d'autrui même, dans son altérité*. Dans le visage, l' « <u>absence de l'autre est précisément sa présence comme autre.</u> » (*TA* 89 et *EE* 163) Si Husserl part de la présentation des indices physiques du comportement corporel d'autrui, pour apprésenter sa chair inaccessible directement, Lévinas pense que c'est précisément cette inaccessibilité de l'intériorité qui peut être apprésenté, dans le visage d'autrui comme le sens de l'altérité d'autrui, sens indépendant de la présentation du corps. C'est pour cela que, contrairement à la dichotomie husserlienne indice physique présenté/ psychique apprésenté, dans le visage l'« exprimé » (l'altérité d'autrui, comme présence d'une absence) et « celui qui exprime » (l'autre inaccessible), le « révélé » et le « révélateur » coïncident. (*TI* 61-62) Tandis que Husserl essaie de penser l'absence de l'autre à la manière de l'anticipation d'une présence (qui est caractéristique

[32] Derrida, J., « Violence et Métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Lévinas », *op.cit.*, p. 135.

pour la perception de la chose), Lévinas en reste à la présence de l'absence d'autrui dans son visage.

Mais cette opposition entre l'absence d'une présence et la présence d'une absence reste encore assez formelle, ce qui impose sa concrétisation au niveau du processus perceptive. Si l'apprésentation du visage n'est pas liée à la présentation de son corps, il s'ensuit qu'elle doit être une expérience perceptive qui n'implique pas le processus téléologique caractérisant celle-ci. On se souvient que c'est à cause de leur connexion avec les présentations du corps, que les apprésentations eux aussi s'intègrent dans un processus de synthèse progressive. C'est grâce à l'entrelacement de l'intentionnalité chosique avec celle se rapportant à autrui que Husserl peut appliquer la téléologie régulatrice réglant la première à celle-ci. Cette transposition ne peut masquer cependant la différence fondamentale des deux, souligné dans un premier temps par Husserl lui-même, notamment le fait que l'adéquation d'autrui, contrairement à celle de la chose, soit impossible a priori, ce qui pose alors le problème du télos de la perception d'autrui qui devrait régler celle-ci en tant qu'idée kantien. Tandis que Husserl revient donc à l'in(dé)fini potentiel et négatif de la téléologie régulatrice à l'œuvre dans l'inadéquation de la chose, Lévinas en reste à l'inadéquation radicale d'autrui dans son visage. Pour Lévinas, si l'altérité d'autrui est a priori irréductible, si sa présentation intuitive originaire est impossible par principe, alors il ne saurait être donné ni même dans le sens d'un Idée kantien réglant une synthèse perceptive in(dé)fini. Par conséquent il n'y a pas pour lui de téléologie régulatrice dans la perception d'autrui – *l'apprésentation du visage d'autrui doit être un acte perceptif non-téléologique*.

La différence entre l'apprésentation husserlienne et lévinasienne repose en fait sur deux approches sensiblement différentes de la relation entre l'altérité des choses et l'altérité d'autrui. Tandis que Husserl pense ensemble les deux altérités au sein de la description de l'expérience intersubjective, Lévinas les dissocie radicalement. Le premier part de la prémisse selon laquelle l'altérité d'autrui ne peut être donné que *médié* par l'altérité du corps physique, altérité qui, au contraire, effacerait déjà, aux yeux de l'autre, l'altérité *immédiate* d'autrui dans son visage. Alors que Husserl décrit l'expérience d'autrui comme « accessibilité indirecte de ce qui est inaccessible directement »[33], Lévinas soutient qu'il y a un *accès direct à cette inaccessibilité directe en elle-même*, une présence, une donation en « chair et en os » de cette « certaine absence » dans le phénomène du visage. Et c'est justement cette inaccessibilité directe qui constitue, à ses yeux, le sens de l'altérité spécifique d'autrui.

[33] Husserl, E., *Méditations Cartésiennes, op. cit.*, p. 187.

Il ne s'agit pas, répétons-le, de suggérer que pour Husserl la perception d'autrui serait un cas particulier de la perception de la chose, mais de mettre en évidence leur co-appartenance, leur « contamination originaire » au sein de la description husserlienne de l'apprésentation d'autrui. De ce point de vue, à l'envers de la description husserlienne, où la perception d'autrui est accompagnée, dès son apparition dans ma sphère primordiale, par la perception d'un corps physique « dans le monde », Lévinas se tient à une sorte d'apprésentation « pure » du visage d'autrui, sans aucune référence à la présentation de son corps.[34] Si le prix à payer par celui-ci sera alors une certaine dé-mondanisation[35] et abstraction du visage, on peut se demander de l'autre côté si Husserl, pour sa part, ne dépasse pas les contraintes de la réduction intersubjective, en voyant en autrui un « objet psycho-physique » « dans le monde » ? N'y a-t-il pas comme un reste de l'attitude naturelle dans la conception de l'autre comme dualité psycho-physique intramondaine ? L'obstination de Lévinas à réduire le phénomène d'autrui à son visage, serait alors la conséquence d'une réduction intersubjective plus radicale que celle de son maître ? Quoiqu'il en soit, il se peut que tout le différend se réduise en fait à une décision initiale, précédant en quelque sorte la description proprement dite : qu'est-ce qu'on prend pour le phénomène originaire d'autrui, son corps ou son visage ? Autrui entre-t-il dans ma « sphère primordiale » en tant que « régissant psychiquement son corps physiologique », ou se manifeste-t-il d'entrée de jeu comme visage ? On se rend compte maintenant que cette différence, qui peut paraître insignifiante à première vue, est justement *la* différence entre les deux démarches.

Le différend concernant l'altérité originaire d'autrui conduit finalement au problème central de l'expérience de l'altérité en général, ou de l'expérience phénoménologique tout court. La question que nous devons poser ici est ceci : quelle est l'altérité originaire dans l'expérience phénoménologique, celle de la chose ou celle d'autrui ? Certes, Husserl a pu écrire que « *l'autre, premier en soi* (le premier "non-moi"), *c'est l'autre moi* »[36], et on a pu y voir la preuve que c'est

---

[34] L'apprésentation du visage n'est alors liée d'aucune façon à la présentation du corps d'autrui, ou même si elle l'est, elle l'est alors à partir de l'apprésentation du visage et non pas à l'inverse : tout le corps devient visage, prend sens à partir de l'apprésentation du visage. « la signification du visage tient à la coïncidence essentielle de l'étant et du signifiant. Signifier n'équivaut pas à se présenter comme signe, mais à s'exprimer […]. Et <u>tout le corps peut comme le visage exprimer, une main ou une courbure d'épaule</u>. » (*TI* 293) « Seul un être nu absolument par son visage, peut aussi se dénuder impudiquement. » (*TI* 72) « […] signifiance, l'un-pour-l'autre, exposition de soi à un autre, immédiateté dans la caresse et dans le contact du dire – d'une peau et d'un visage, d'<u>une peau, qui, toujours, est modification d'un visage, d'un visage qui s'alourdit d'une peau</u>. » (*AE* 135) « […] <u>visage s'alourdissant de peau et peau où, jusque dans l'obscénité, respire le visage altéré</u> […] » (*AE* 143) Mais c'est premièrement l'altérité du visage et non pas celle du corps, qui donne accès à l'altérité d'autrui.

[35] Comme nous le verrons dans le § 4, par sa phénoménalité radicalement soustraite à toute objectivité mondaine, le visage apparaît comme indépendant même de l'horizon extérieur du monde. Sa transcendance est, écrit Lévinas, « son absence de ce monde où il entre » (*TI* 73), elle « dérange l'immanence sans se fixer dans les horizons du monde. » (*EDE* 275)

[36] Husserl, E., *Méditations Cartésiennes*, *op. cit.*, § 49, p. 175.

l'expérience d'autrui qui serait, déjà chez lui, le paradigme de l'intentionnalité. Or, comme il ressort clairement du contexte où ladite affirmation vient sous la plume de Husserl, il ne s'agit que d'une primauté dans *l'ordre de la constitution* d'une nature et d'un monde objectif. En répondant à l'accusation du solipsisme, l'intention de la théorie de l'expérience de l'autre présenté dans le *Vème Méditation* est précisément de fonder à son tour une théorie transcendantale d'un monde intersubjectif et par-là objectif. Cette primauté dans l'ordre de la constitution ne retient pas de tout Husserl de décrire l'expérience d'autrui en mêlant dès le début la perception des deux altérités, ni de maintenir une connexion essentielle entre l'intentionnalité chosique et celle d'autrui tout au long de son exposé. Si la perception de la chose est le paradigme de toute analyse constitutionelle husserlienne, alors il faut constater que, du moins dans le sens d'une « contamination originaire » entre les deux intentionnalités mentionnées, l'expérience d'autrui n'en constitue pas une exception. On sait que Lévinas, en revanche, voit dans l'expérience de l'altérité du visage d'autrui l'expérience originaire et précédant toute expérience intentionnelle. Pour le dire dans un langage husserlien, si pour Husserl c'est la *région chose* (l'ontologie régionale de la chose) qui donne le fil conducteur pour la constitution de l'objectivité en général (*Idées I*, §§ 149-150), c'est par contre la « *région Autrui* », la perception de l'altérité d'autrui dans son visage, qui sera le fil conducteur de l'expérience chez Lévinas. Ce serait, au fond, l'interprétation de l'apprésentation qui constituerait ainsi la divergence entre l'acception husserlienne et lévinasienne de l'expérience intentionnelle en général : alors que, même s'il affirme sa priorité dans l'ordre de la constitution de l'objectivité (de la nature intersubjective), l'apprésentation d'autrui reste pour Husserl une intentionnalité guidée par la perception de la chose, Lévinas, exactement à l'envers, concevra la perception apprésentative du visage d'autrui comme la matrice même de toute expérience intentionnelle, y compris celle de la chose.

Concluons. L'expérience de l'alter ego relève chez Husserl du même in(dé)fini potentiel et négatif que dans la synthèse perceptive de la chose, parce que l'inadéquation d'autrui est pensée à travers celle de la chose. L'apprésentation de l'autre est liée ainsi à la présentation de son corps, de sorte que Husserl peut parler encore d'une « anticipation non-intuitive » de l'autre. Lévinas, par contre, reste à l'inadéquation radicale d'autrui et l'apprésentation du visage sera ainsi est une apprésentation sans présentation, donc non-téléologique.

L'apprésentation du visage d'autrui est une expérience phénoménologiquement attestable, même si c'est dans un certain sens l'expérience d'un *phénomène-limite* (le visage) et *de* la *limite de l'intentionnalité égologique.* Lévinas décrit en fait l'expérience d'une non-donation phénoménale, le phénomène d'une non phénoménalité, mais qui est l'expérience même de la donation du sens de l'altérité d'autrui. Autrui est donc une transcendance qui ne deviendra jamais

immanente, mais transcendance, dont l'inadéquation radicale avec l'immanence reste pourtant une expérience de l'immanence phénoménologique.

1.2.2. La critique de l'association par ressemblance

Un autre reproche fait par Lévinas à la description de l'expérience d'autrui dans la V*ème Méditation Cartésienne* vise le moment de l'association par ressemblance incluse dans l'appariement (le *Paarung* que Lévinas traduit par « accouplement ») :

> […] je suis très embarrassé par la cinquième "Méditation cartésienne" de Husserl. Elle ne me semble pas marcher toute seule ; des présuppositions inexplicites subsistent… Quand il construit l'alter ego en le déduisant par analogie avec ma présence corporelle, interviennent déjà des gestes d'associations à… qui sont traités comme des "associations par ressemblance", en particulier lorsque brusquement moi et l'autre nous apparaissons dans ce que Husserl nomme un "accouplement transcendantal". Cette association reste assez ambiguë. La manière dont, parmi toutes les possibilités, je m'associe à un autre visage, est-elle la ressemblance de deux images ? N'est-ce pas déjà le fait de me référer à autrui socialement, à un visage d'autrui ? En tout cas, c'est là qu'il y a une faille dans le sensé de la simple ressemblance. (*TrI* 40)

Rappelons d'abord que selon Husserl la similarité charnelle fondant le transfert analogique du sens ego à un autre chair corporel est fondée, à son tour, sur la similarité corporelle entre mon corps et le corps d'autrui. C'est à ce niveau que la critique lévinasienne semble se placer, en se demandant si la relation à autrui n'est pas originairement une association à autrui et non une association par la ressemblance des deux images, c'est-à-dire des deux corps perçus à la manière des deux objets ? En effet, on peut se demander d'entrée de jeu si jamais j'arriverai à percevoir mon propre corps *comme corps*, si je ne suis pas limitée, dans ma sphère propre à la donation de ma seule chair, sans jamais constituer complètement mon corps[37]. C'est la dualité psycho-physique intramondaine comme reste de l'attitude naturelle dans la description de Husserl, que nous rencontrons ici de nouveau, mais cette fois-ci à côté de la sphère du propre de mon ego.

Mais il n'est pas sûr que l'essentiel de la conception de l'apprésentation analogique d'autrui soit, pour Husserl, la similarité corporelle, la ressemblance entre deux corps physiques prises pur des objets. Dans un manuscrit édité dans l'une des volumes des *Husserliana XIII-XIV-XV* consacrées à l'intersubjectivité, il écrit : « Ce n'est pas la ressemblance des objets qui est décisive

[37] Que toute l'entreprise husserlienne de la *Vème Méditation Cartésienne* soit minée par l'incomplétude foncière de la constitution de ma chair comme corps dans ma sphère du propre, que cette incorporation présuppose toujours déjà le point de vue d'autrui, donc l'intersubjectivité, cela est la thèse de Didier Franck dans son *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*, Paris, Éd. de Minuit, 1981. Voir en particulier p. 97-102, 124-125, 134-135.

pour la fondation de l’aperception, mais la ressemblance des apperception fondatrices, des apparitions-zéro. »[38] Ce n’est pas tant la similarité corporelle qui est « décisive » dans l’apprésentation analogique, mais la similarité charnelle, c’est-à-dire la similarité entre les deux points-zéro (*Nullpunkt*) des deux chairs, avec leur apparitions-zéro. L’apprésentation me donne l’évidence qu’autrui doit être, toute comme moi, une autre chair, c’est-à-dire un autre point-zéro avec ses propres apparitions-zéro, ses propres phénomènes. Le sens ego transféré dans le transfert analogique du sens veut donc dire « chair comme point-zéro de l’apparaître de la phénoménalité ». Ce n’est pas à l’intériorité d’autrui que j’accède, car elle me reste à jamais inaccessible, mais à l’évidence qu’autrui aussi est une intériorité à qui le monde apparaît, que lui aussi, comme moi, est une origine constituant le monde, que nous sommes donc co-constituants du même monde intersubjectif et par conséquent, objectif.

Or il paraît que ce que Lévinas récuse dans l’apprésentation analogique ce n’est pas tellement la similarité corporelle, mais justement la similarité charnelle, celle qui fait que l’intériorité d’autrui reçoit le sens d’un autre ego, d’une autre chair comme point-zéro de la phénoménalité :

> [...] à cette conception de la relation à autrui, nous ne reprocherons pas seulement de s’obstiner à penser cette relation à autrui comme savoir indirect – incomparable certes à a perception où le connu se livre en “original” – mais dans l’entendre encore précisément comme savoir : dans ce savoir, obtenu à partir de l’analogie entre le comportement d’un corps étranger objectivement donné et mon propre comportement, ne se forme qu’une idée générale de l’intériorité et du moi. L’altérité indiscernable d’autrui est précisément manquée. Altérité irréductible à celle qu’on atteint en greffant une différence caractéristique ou spécifique sur l’idée d’un genre commun ; irréductible à un divers assuré de synthèse dans un temps – supposé, synchronisable – où il se disperse, irréductible à l’homogénéité ultime nécessaire à toute représentation. L’autre aura ainsi perdu son altérité radicale et indiscernable pour retourner à l’ordre du monde. (*DVI* 243-244, déjà partiellement cité)

La similarité charnelle, la ressemblance entre mon comportement corporel et celui de l’autre qui est impliquée dans l’apprésentation analogique ne nous donne, selon Lévinas, qu’une « idée générale de l’intériorité et du moi ». Dans cette idée générale du moi comme comportement corporel, de l’ego charnel comme point-zéro des apparitions, « l’altérité radicale et indiscernable d’autrui », altérité qui ne se réduit pas à une différence spécifique d’un genre commun, se perd.

Mais justement, de quelle sorte d’altérité radicale et indiscernable s’agit-il ici ? Cette altérité correspond, selon l’un des motifs fondamentaux de cette pensée, à *l’unicité*, à la *singularité* radicale d’autrui dans son visage. Tout au long de son œuvre, Lévinas sera intéressé non pas par

[38] Husserl, E., *Zur Phänomenologie der Interubjektivität. Band I (1905-1920), Beil. X*, p. 41, trad. fr. in Husserl, E., *Sur l’intersubjectivité*, trad. fr. par N. Depraz, Paris, PUF, 2001, p. 290.

l'idée générale de l'intériorité, de l'alter ego comme un autre point-zéro de l'apparaître de la phénoménalité, mais par l'intériorité qui s'absente, qui se donne comme radicalement inaccessible dans le visage de *cet* autrui toujours singulier. L'idée centrale de la phénoménologie lévinasienne de l'altérité d'autrui – et dans une certaine mesure de l'œuvre entière aussi – par laquelle il s'écarte définitivement de Husserl, est que *la relation intersubjective est une relation entre deux unicités radicales, celle d'un autrui unique individué radicalement dans son visage et d'un moi unique*. Cette conception lévinasienne de la relation entre deux unicités est profondément influencée, ainsi que nous voudrions le montrer dans la section suivante, par la philosophie de Franz Rosenzweig.

1.3. L'unicité du moi et d'autrui. L'influence de Rosenzweig sur la phénoménologie lévinasienne de l'expérience d'autrui

L'influence de Rosenzweig sur la pensée de Lévinas a été sans doute profonde. Pourtant, la nature et le contenu exact de cette influence, la première œuvre majeure, *Totalité et Infini*, dans laquelle elle s'affirme le plus fortement, les laisse plutôt supposer, à travers la seule « référence » de la préface, mainte fois cité depuis. Dans un alinéa qui résume les influences philosophiques décisives de l'auteur, juste avant de se rallier à la méthode phénoménologique de l'analyse intentionnelle, Lévinas avoue : « L'opposition à l'idée de la totalité, nous a frappé dans le *Stern der Erlösung* de Franz Rosenzweig, trop souvent présent dans ce livre pour être cité. » (*TI* 14) Étrange manière de reconnaître une dette tout en l'effaçant du même geste. Car, effectivement, il n'y a pas une seule citation ou référence à Rosenzweig dans ce livre, dont l'élaboration a bien été – ainsi que nous aimerions le montrer – fondamentalement marquée par les idées de *l'Étoile de la Rédemption*.[39] Si Lévinas reconnaît encore vingt ans après la rédaction, qu'il y a « purement et simplement repris sa critique de la totalité [notamment celle de Rosenzweig] »[40], le reste de l'œuvre n'apporte pas beaucoup d'éléments au sujet de cette influence. Alors que Husserl et Heidegger sont des références constantes de l'autobiographie intellectuelle de Lévinas (il ne cesse pas, tout au long de son œuvre, de les commenter et de reconnaître ses dettes envers eux), il n'est pas, au contraire,

[39] Rosenzweig, F., *L'Étoile de la Rédemption*, trad. fr. par A. Derczanski et J.-L. Schlegel, Paris, Éd. du Seuil, 1982.; Pour Rosenzweig, nous utilisons encore : *Les Cahiers de la Nuit Surveillé. n⁰ 1 - Franz Rosenzweig* (textes rassemblés par Olivier Mongin, Jacques Rolland, Alexandre Derczanski), 1982/1, Lagrasse, Verdier, 1982.; Rosenzweig, F., *Foi et savoir. Autour de l'Étoile de la Rédemption*, Paris, Vrin, 2001.; ainsi que les commentaires de Stéphane Mosès, *Système et Révélation. La philosophie de Franz Rosenzweig*, Paris, Éd. du Seuil, 1982 et de Gérard Bensussan, *Franz Rosenzweig. Existence et philosophie*, Paris, PUF, 2000.
[40] Entretien avec Salomon Malka, *L'Arche*, novembre 1981.

trop éloquent – mis à part deux écrits de circonstance et une préface[41] – au sujet d'un précurseur dont l'influence a été pourtant, selon nous, du moins aussi importante que celle de ses deux maîtres en phénoménologie et cela déjà à partir de 1935, donc bien avant le début de ses études talmudiques d'après-guerre .[42]

C'est en particulier au sujet des deux idées fondamentales que, selon l'hypothèse d'interprétation proposée ici, Lévinas est profondément tributaire à la pensée rosenzweigienne : il s'agit, d'abord, de l'idée de l'*unicité*, de la *singularité* radicale du moi et d'autrui au sein de la relation intersubjective, et, deuxièmement, du caractère foncièrement *langagier* de cette relation. Nous analyserons, dans cette section 1.3., l'influence de Rosenzweig exclusivement dans le contexte de la première idée, tandis que l'influence de celui-ci sur la philosophie du langage lévinasienne sera traitée dans la section 2.2. de la première partie. Il nous faut encore préciser que nous ne nous intéressons pas aux motifs proprement religieux de l'influence de Rosenzweig sur Lévinas – nous allons seulement les évoquer en passant au cours de notre développement –, mais aux ceux dont la portée est proprement philosophique.[43] Dans notre acception – sans vouloir entrer ici dans les détails – la philosophie de Rosenzweig, qui est certainement une philosophie *religieuse* juive, est dans le même temps une pensée décidément *post-métaphysique*, comparable d'ailleurs à cet égard à celle de Heidegger[44], et ces sont principalement ces éléments post-métaphysiques de sa pensée dont l'influence sur Lévinas nous intéresse ici. On pourrait dire, en approfondissant la comparaison de la phrase précédente, que Rosenzweig, qu'on peut tenir pour un Kierkegaard juif (tous les deux s'inspirent d'ailleurs de la dernière philosophie de Schelling),

[41] Lévinas, E., « Entre deux mondes (La voie de Franz Rosenzweig) » (1950), repris in *DL*. ; Lévinas, E., « Franz Rosenzweig, une pensée juive moderne » (1965), repris in *Les Cahiers de la Nuit Surveillé*, n. 1 (1982). ; Lévinas, E., Préface à Mosès, S., *Système et Révélation*, *op. cit.*

[42] « Dans ma vision intellectuelle en particulier, un très grand rôle a été joué – dès 1935 où je l'ai connue – par la philosophie de Franz Rosenzweig. […] Je ne suis pas d'ailleurs Rosenzweig tout le temps bien que j'aie adopté certaines des positions fondamentales de sa pensée purement théorique. » – reconnaît Lévinas dans un entretien accordé à François Poirié, in Poirié, F., *Emmanuel Lévinas. Qui êtes-vous ?* Lyon, La Manufacture, 1987, p. 122-123. Dans un compte rendu du livre de Chestov sur Kierkegaard, datant de 1937, Rosenzweig est déjà salué comme « le seul philosophe moderne du judaïsme digne de ce nom », in *Revue des études juives*, juillet/décembre 1937, p. 139. Sur le rapport Lévinas-Rosenzweig on consultera tout d'abord le livre de Gibbs, R., *Correlations in Rosenzweig and Levinas*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1992, surtout le premier chapitre. Notons encore une étude de Jean Louis Schlegel, « Lévinas et Rosenzweig » in *Les Cahiers de la Nuit Surveillé, n. 3,* (1984), les commentaires de Richard Cohen : « La non-in-différence dans la pensée d'Emmanuel Lévinas et de Franz Rosenzweig » in Chalier, C. – Abensour, M. (éds.), *Le Cahier de l'Herne. Lévinas*, Paris, Éd. de l'Herne, 1991, et *Elevations. The height of the good in Rosenzweig and Levinas*, Chicago, Chicago University Press, 1994.

[43] Quant aux motifs religieux juifs qui ont été intégré, principalement sous l'influence de Rosenzweig, dans l'œuvre lévinasien, il y en a beaucoup : tout d'abord, l'idée de l'hétéronomie fondamentale du commandement de l'amour, opposé à l'autonomie morale kantienne (souligné par Lévinas dans « Entre deux mondes (La voie de Franz Rosenzweig) » (1950), in *DL* 266), l'idée qui se trouve à l'origine de l'une des écrits préparatoires de *Totalité et Infini*, « Liberté et commandement » (1953) ; voir encore les notions d'*élection*, de *fraternité*, le triptyque *création-révélation-rédemption*, etc.

[44] *Cf.* avec l'étude de Karl Löwith, « Martin Heidegger and Franz Rosenzweig, or Temporality and Eternity », in *Philosophy and phenomenological research*, t. III, n^0 1, sept. 1942-juin 1943, p. 53-77.

joue à peu près le même rôle dans le développement de la pensée lévinasienne, que celui joué par Kierkegaard dans la pensée de Heidegger, avec une différence notable : Lévinas a été influencée tant par Heidegger que par Rosenzweig. De toute façon, grâce à l'influence décisive de Rosenzweig, la philosophie de Lévinas s'inscrit (certes, à sa manière, et malgré sa protestation constante à l'égard de l'étiquette de « philosophe juif »), à côté de la phénoménologie, dans la tradition de la philosophie religieuse post-hégélienne du judaïsme, celle de la lignée Cohen-Rosenwzeig-Buber. (Il ne faut pas confondre cette tradition de pensée avec l'herméneutique religieuse du judaïsme, comme par exemple l'interprétation talmudique, également présent dans l'œuvre lévinasienne.) Cependant, la particularité de la pensée lévinasienne est précisément d'avoir abouti à une synthèse complexe entre la phénoménologie et certains motifs post-métaphysiques de cette philosophie religieuse juive. C'est donc à cette synthèse et à la manière dont elle se produit dans la phénoménologie lévinasienne de l'expérience d'autrui, que nous nous intéressons principalement. Par l'analyse de cette synthèse entre la phénoménologie et certains motifs post-métaphysiques de la pensée rosenzweigienne dans l'œuvre de Lévinas, nous voudrions aussi mettre en évidence un aspect trop souvent négligé de cet œuvre, qui lui confère une cohérence indépendamment de l'herméneutique religieuse du judaïsme (qui apparaît, répétons-le, beaucoup plus tard dans l'œuvre que l'influence de Rosenzweig), et à l'écart des différentes positions interprétatives qui n'arrivent pas à sortir de l'opposition peu fructueuse entre phénoménologie et construction métaphysico-théologique.

1.3.1. Unicité sans genre

Rosenzweig voit l'unité fondamentale de la tradition philosophique occidentale dans le geste de *la réduction-fondation de la multiplicité à la totalité du Tout et à l'essence – au principe unifiant – de ce Tout, l'Un* ; dans la réduction du sensible à l'intelligible, ou, en fin du compte, de *l'être à la pensée*. Sous la forme des trois monismes historiques, la pensée occidentale réduit Dieu, le monde et l'homme l'une à l'autre : *tout est Un* – Monde pour le cosmologie antique, Dieu pour la théologie médiévale, et Homme pour l'anthropologie moderne débutant avec l'ego cogito de Descartes. Contre cette constitution *cosmo-théo-anthropologique* de la philosophie – nous faisons allusion, par ce syntagme, à l'idée heideggérienne de la constitution onto-théo-logique de la métaphysique sur laquelle Rosenzweig anticipe ici – le premier livre de l'*Étoile de la Rédemption* oppose l'irréductibilité et la séparation originaire des trois substances en cause : le *dieu mythique méta-physique*, le *monde plastique méta-logique*, et *l'homme tragique méta-éthique* du « paganisme » (l'antiquité grecque). C'est l'*ipséité* (*Selbstheit*) de cet homme méta-éthique

irréductible à la totalité (ou du sujet angoissé devant la mort, ou encore du « philosophe du point de vue » opposé au philosophe impersonnel hégélien) qui se trouve, selon notre thèse, à l'origine de l'une des fondements de la pensée de Lévinas – il s'agit de l'idée de la *singularité radicale*, de l'*unicité sans genre* de l'homme, unicité qui implique au niveau de l'intersubjectivité *une relation entre deux unicités sans genre commun*, celle du *moi* et de l'*autrui*.

L'histoire de la réduction-fondation cosmo-théo-anthropologique de l'être à la pensée dans la philosophie occidentale culmine, selon Rosenzweig, avec l'idéalisme objectif de Hegel, où par la réduction de la totalité du réel à l'Idée se réalise la thèse parménidienne de l'identité de l'être et de la pensée. L'Esprit Absolu (ou Dieu) « en-soi » devient « pour-soi », prend conscience de soi par la médiation de la conscience humaine. En équivalant sujet et substance, Hegel intègre la conscience de soi dans l'absolu : le savoir de la conscience n'est autre que le savoir que l'absolu a de lui-même. Le principe de la spéculation hégélien est l'identité du sujet et de l'objet dans l'absolu, ce qui implique que toute réalité déterminée résulte d'une différenciation interne, d'une négation de la totalité absolue du spirituel, auquel rien ne saurait ainsi être véritablement extérieure. Il s'agit donc d'une philosophie de la totalité dans laquelle tout le réel trouve sa place : toute existence particulière trouve son sens à partir du Tout de la réalisation historique de l'Esprit absolu, qui englobe les hommes, les états, les civilisations, la pensée et le philosophe même, qui est l'ultime médiateur à travers lequel l'Esprit absolu s'accomplit. L'« l'universel concret » est chez Hegel l'individu en tant que lieu de toute universalité possible, l'individu en tant qu'élément intégré à l'intérieur d'un Tout total et systémique. La subjectivité de l'homme ou du philosophe n'est ainsi qu'un moment du système hégélien.

À cette absorption du sujet individuel par la totalité, l'ouverture de l'*Étoile de la Rédemption* oppose une expérience par laquelle l'homme découvre son ipséité irréductible : c'est par l'angoisse face au non-sens de la mort qui se révèle dans l'expérience de la guerre, que le sujet est individué si radicalement qu'il devient extérieur à la totalité du système qui devrait l'englober. (Autre point de convergence avec Heidegger, chez qui aussi, comme on le sait, le *principium individuationis* du Dasein est sa mort, son être pour la mort.) L'expérience de l'angoisse devant la mort est dans le même temps le « point d'Archimède en dehors de ce Tout connaissable » à partir d'où le moi propre du philosophe aussi s'arrache au système, en devenant, du penseur impersonnel du savoir absolu qui était chez Hegel, un « philosophe du point de vue », à la manière d'un Schopenhauer, d'un Nietzsche, d'un Kierkegaard ou d'un Stirner, auxquels Rosenzweig se réfère.[45] Ni la mort individuelle, ni la guerre en général ne trouvent donc leur sens,

[45] Pour la première citation de la phrase, voir *L'Étoile de la Rédemption, op. cit.* p. 16. Pour le « philosophe du point de vue » : « […] à la place de l'ancien type du philosophe, impersonnel par vocation, employé comme simple

pour Rosenzweig, dans la réalisation historique de l'Esprit absolu, qui devrait se constituer à travers les guerres des États souveraines entre eux, ainsi que la philosophie hégélienne de l'histoire l'expose. *Totalité et Infini* reprendra, à travers la critique de l' « ontologie de la guerre » et de l'histoire comme totalité – l'un des motifs centraux de l'ouvrage – la protestation rosenzweigienne contre la théodicée hégélienne de l'histoire, et contre la totalité hégélienne en général.

En revenant maintenant à la question de l'unicité de l'homme méta-éthique de la première partie de l'*Étoile*, notons d'abord que le terme méta-éthique se réfère évidemment au sujet kierkegaardien qui s'excepte, dans son stade religieux, de la généralité de la morale kantienne ou hégélienne[46] – chose remarqué par Lévinas aussi dans l'une de ses écrits sur Rosenwzeig : « L'homme n'est pas une simple singularisation du genre "homme", définissable par un *ethos* et des principes ; il meurt pour soi, il est *ipséité* se posant et se pensant à partir de soi, il est, au-delà de cet *ethos* absorbant, sa singularité irréductible, il est méta-éthique (comme l'homme kierkegaardien passant du stade éthique au stade religieux). » (*HS* 76) L'ipséité, le « *Soi* » de l'homme méta-éthique irréductible à la totalité est décrite dans l'*Étoile* à travers son opposition à la *personnalité*. Par rapport à celle-ci, dont la particularité est définie par sa comparaison, à travers l'universel de l'humanité, aux autres personnalités, le Soi méta-éthique est une *singularité incomparable* aux autres, car il *ne se réfère à aucune universalité initiale du concept « homme »*. [47] Il s'ensuit qu'à l'opposé de l'individualité, « animal politique » se donnant toujours déjà au sein d'une communauté (celle du genre « homme » précisément), le Soi méta-éthique se caractérise par un enfermement en soi, par une *séparation* et une *solitude ontologique* antérieure à toute socialité pré-établie.[48]

C'est cette solitude ontologique initial du Soi méta-éthique, préalable à la rencontre (ou à la révélation) du prochain, qui devient, selon nous, le point de départ de Lévinas dans ses ouvrages d'après-guerre, en commençant avec les descriptions de « la solitude » prise pour « catégorie de

---

lieutenant de l'histoire de la philosophie, et d'une philosophie naturellement unidimensionnelle, apparaît une figure extrêmement personnalisée : le philosophe de la vision du monde, ou philosophe du point de vue. » (*ibid.*, p. 128)

[46] *Cf.* : « La loi a été donnée à l'homme, et non pas l'homme à la loi. » (*ibid.*, p. 24)

[47] *Cf.* : « Le Soi est tout simplement <u>enfermé en soi</u>. Il en est redevable à son enracinement dans le caractère. S'il s'enracinait dans l'individualité, si donc le défi s'était jeté sur la particularité de l'homme face aux autres, sur sa <u>participation indivisible à l'humanité universelle</u>, ce n'est pas le Soi, le Soi enfermé en soi, sans regard hors de soi, qui aurait surgi, mais la personnalité. […] Le Soi n'a aucune relation avec les enfants des hommes, il n'en a jamais qu'à un seul homme, au "Soi" justement. […] Le Soi n'a pas de pluriel. Le „singulier" personnalité n'est qu'une abstraction qui tire sa vie du pluriel "personnalités". <u>La personnalité est toujours une parmi d'autres ; on la compare ; on ne compare par le Soi, et il est en effet incomparable</u>. » (*ibid.*, p. 85) « […] <u>la personnalité est toujours définie comme singulière dans son rapport aux autres singuliers et à un universel</u>. » (*ibid.*, p. 85)

[48] « [Par l'irruption du Soi, l'homme] devient très pauvre, il n'a plus que lui-même, il ne connaît plus que lui-même, personne ne le connaît plus ; car il n'y a personne qui soit là en dehors de lui. <u>Le Soi est l'homme solitaire</u> au sens plus dur du mot. L' « animal politique » c'est la personnalité. » (*ibid.*, p. 88)

l'être » (*TA* 18) dans *De l'existence à l'existant* et *Le temps et l'autre*, et jusqu'à la phénoménologie du moi enfermé dans sa jouissance égologique de la deuxième section de *Totalité et Infini*. La phénoménologie de la *séparation* d'un moi égoïste enfermé en soi, d'avant l'irruption d'autrui dans sa sphère solitaire, est un moment structurel dans tous ces ouvrages. (À l'opposé de cette conception, *Autrement qu'être* introduira, comme nous le verrons dans la deuxième partie de notre travail, un sujet originairement éthique, toujours déjà altéré par la relation de la responsabilité à autrui.) Dans *Totalité et Infini* l'ipséité de ce moi solitaire irréductible à la totalité est explicitement pensée, en s'inspirant tacitement, à côté de l'homme méta-éthique rosenzweigien, de l'unicité du moi dans son rapport à la Révélation (abordée dans le deuxième livre de l'*Étoile*)[49], comme une unicité s'exceptant de la généralité du genre ou du concept :

> L'unicité du moi ne consiste pas seulement à se trouver en exemplaire unique, mais à exister sans avoir de genre, sans être individuation d'un concept. L'ipséité du moi consiste à rester en dehors de la distinction de l'individuel et du général. La résistance du concept n'est pas une résistance qu'oppose à la généralisation le τόδε τι lequel se trouve sur le même plan que le concept, et par lequel le concept se définit, comme par un terme antithétique. Le refus de concept, ici, n'est pas seulement l'un des aspects de son être, mais tout son contenu – il est intériorité. Ce refus du concept pousse l'être qui le refuse dans la dimension de l'intériorité. Il est chez soi. Le moi est ainsi la façon selon laquelle concrètement, s'accomplit la rupture de la totalité, qui détermine la présence de l'absolument autre. Il est solitude par excellence. Le secret du moi garantit la discrétion de la totalité. (*TI* 122) [50]

La transcendance d'autrui est corrélative d'un terme dont l'*identité* n'est pas relative ou opposé (au sens logique ou dialectique) à elle, mais absolue[51] : le moi est le Même en tant qu'il *est* « l'œuvre originelle de l'identification » (*TI* 25) de tout ce qui lui arrive dans sa jouissance

[49] Rosenzweig emploie ici une formulation qui deviendra un leitmotiv de l'œuvre lévinasien, celui du moi (et d'autrui) « unique dans son genre » : « Avec l'appel du nom propre, la parole de la Révélation entre dans le véritable dialogue ; dans le nom propre, c'est une brèche qui est ouverte dans le mur figé de la choséité. Ce qui possède un nom propre ne peut pas plus être chose ni la chose de tout le monde ; il est incapable de se dissoudre entièrement dans le genre auquel il puisse appartenir ; il est à lui-même son propre genre. » (*Étoile de la Rédemption, op. cit.*, p. 221)

[50] Voir encore : « La spécification d'un concept au moment où elle aboutit à son individuation, ne se produit pas par adjonction d'une différence spécifique ultime, provînt-elle de la matière. Les individualités ainsi obtenues à l'intérieur de la dernière espèce seraient indiscernables. Contre cette individualité du τόδε τι la dialectique hégélienne est toute puissante pour la réduire au concept, puisque le fait de désigner du doigt un ici et un maintenant, suppose des références à la *situation* où s'identifie, du dehors, le mouvement de l'index. L'identité de l'individu ne consiste pas à être pareil à lui-même et à se laisser s'identifier *du dehors* par l'index qui la désigne mais, à être le *même* – à être soi-même, à s'identifier de l'intérieur. » (*TI* 321)

[51] Voir encore : « L'altérité, l'hétérogénéité radicale de l'Autre, n'est possible que si l'Autre est autre par rapport à un terme dont l'essence est de demeurer au point de départ, de servir d'*entrée* dans la relation, d'être le Même non pas relativement, mais absolument. » (*TI* 25) « L'identification du Même n'est pas le vide d'une tautologie, ni une opposition dialectique à l'Autre, mais le concret de l'égoïsme. […] Si le Même s'identifiait par simple *opposition à l'Autre*, il ferait déjà partie d'une totalité englobant le Même et l'Autre. » (*TI* 27) « L'ensemble de ce travail tend à montrer une relation avec l'Autre tranchant non seulement sur la logique de la contradiction où l'autre de A est le non-A, négation de A, mais aussi sur la logique dialectique où le Même participe dialectiquement de l'Autre et se concilie avec lui dans l'unité du système. » (*TI* 161)

égologique. Et parce que, toute comme pour Rosenzweig, aucune socialité ou être-avec (le Mitsein heideggerien)[52] préalable (aucune communauté du genre) ne peut précéder la rencontre d'autrui qui survient à un moi originairement solitaire, l'altérité du premier ne sera pas une altérité relative, comparable à l'identité du moi à travers la communauté du genre « homme », mais une altérité absolue :

> Autrui n'est pas d'une altérité relative comme, dans une comparaison, les espèces, fussent-elles ultimes, qui s'excluent réciproquement, mais qui se placent encore dans la communauté d'un genre, s'excluant de par leur définition, mais s'appelant réciproquement de par cette exclusion à travers la communauté de leur genre. L'altérité d'Autrui ne dépend pas d'une qualité quelconque qui le distinguerait de moi, car une distinction de cette nature impliquerait précisément entre nous cette communauté de genre qui annule déjà l'altérité. (*TI* 211)

La distance, l'altérité d'autrui constitue ainsi le *contenu*, la manière même d'exister d'autrui.[53] De toute cela il en découle que la différence entre le moi et autrui doit être radicale (car elle n'est surmontable par aucune communauté de genre préalable), tandis que leur relation serait paradoxalement celle des deux termes qui sont irrélatifs l'un pour l'autre, une « relation sans relation » (*TI* 79), une « irrelation » ou une séparation originaire.

---

[52] Dès le début de ses conférences sur *Le temps et l'autre* Lévinas tient à se délimiter de la conception heideggérienne de la solitude comme modalité dérivée d'une socialité ontologique plus originaire, celle de l'*être-avec* (*Mitsein*) en lui opposant son propre existential de la solitude, la « solitude comme catégorie de l'être » : « Nous répudions donc, au départ, la conception heideggérienne qui envisage la solitude au sein d'une relation préalable avec l'autre. Anthropologiquement incontestable, la conception nous semble ontologiquement obscure. La relation avec autrui est certes posée par Heidegger comme structure ontologique du *Dasein* : pratiquement, elle ne joue aucun rôle ni dans le drame de l'être, ni dans l'analytique existentiale. Toutes les analyses de *Sein und Zeit* se poursuivent soit pour l'impersonnalité de la vie quotidienne, soit pour le *Dasein* esseulé. D'autre part, la solitude emprunte-t-elle son caractère tragique au néant ou à la privation d'autrui que la mort souligne ? Il y a là au moins une ambiguïté. Nous y trouvons une invitation à dépasser la définition de la solitude par la socialité et de la socialité par la solitude. » (*TA* 18) Que cette dépassement de la socialité comme structure ontologique par une solitude originaire, qui soit aussi point de départ pour une socialité plus authentique que celle du *das Man* heideggérienne (forme inauthentique de la socialité qui est, malgré toute la thématique du *Fürsorge*, celle dominante dans *Sein und Zeit*) puise ses sources dans la conception rosenzweigienne de la solitude originaire, cela est attesté par un passage d'une étude de la dernière période de Lévinas (« Le dialogue » (1980)), où il critique de nouveau la conception de la solitude comme modus deficiens du *Mitsein*, mais cette fois-ci en lui opposant explicitement l'ipséité rosenzweigienne : « C'est, peut-être, en pensant à la distinction remarquable que fait dans l'humain Franz Rosenzweig, entre l'*individu* appartenant au monde, toujours comparable à un autre individu, et l'*ipséité (die Selbstheit*), c'est en pensant à la solitude de la *Selbstheit* où se tient le Je (et dont, à notre sens, le secret du psychisme est le "comment") que nous pourrons mesurer, malgré les relations entre individus, la séparation ontologique entre humains, et apprécier la transcendance qui bée entre eux, mesurer dès lors la transitivité extra-ordinaire du dialogue ou de la signification supra-ontologique – ou religieuse – de la socialité et de la proximité humaine. La solitude de la Sebstheit selon Rosenzweig ne doit pas être comprise comme l'entend Heidegger qui en fait un *modus deficiens* du *Misein* : il s'agirait chez Rosenzweig d'un *isolement* ne sortant aucunement de soi, n'ayant aucun souvenir de communauté […]. » (*DVI* 221-222.)

[53] *Cf.* : « […] le rapport entre Moi et l'Autre commence dans l'*inégalité* des termes, transcendants l'un par rapport à l'autre, où l'altérité ne détermine pas l'autre formellement comme l'altérité de B par rapport à A résultant simplement de l'identité du B, distincte de l'identité de A. L'altérité de l'Autre, ici, ne résulte pas de son identité, mais la constitue : l'Autre est Autrui. » (*TI* 281) « Autre d'une altérité constituant le contenu même de l'Autre. » (*TI* 28) « […] la distance qu'elle [à savoir l'Autre] exprime […] entre dans la *manière d'exister* de l'être extérieur. Sa caractéristique formelle – être autre – fait son contenu. » (*TI* 24)

> L'absolument Autre, c'est Autrui. Il ne fait pas nombre avec moi. La collectivité où je dis "tu" ou "nous" n'est pas un pluriel de "je". Moi, toi, ce ne sont pas là individus d'un concept commun. […] moi qui n'ai pas avec l'Étranger de concept commun, je suis, comme lui, sans genre. (*TI* 28)

Mais si moi et autrui nous sommes en relation sans appartenir à un genre ou à un concept commun, alors cela revient à dire que nous ne sommes pas deux exemplaires de l'espèce « homo sapiens » ou deux ego's charnelles comme deux points-zéro de la phénoménalité, que nous sommes tous les deux uniques non pas dans notre genre, comme Lévinas le dit d'habitude, mais plutôt dans notre espèce, un peu à la manière des anges chez Thomas d'Aquin, le *doctor angelicus*.[54] Que l'altérité et l'identité sont le *contenu* même d'autrui et du moi, à savoir – dans le langage de la « logique formelle » que Lévinas ne cesse de récuser – l'intension ou la différence spécifique qui donne l'extension d'une espèce, cela signifie que le moi et autrui sont chacun unique dans leur espèce, avec des différences spécifiques différentes ou « initiales »[55], celles notamment d'*être* le même ou l'autre.

1.3.2. Unicité et intersubjectivité

L'« asymétrie » ou l'« inégalité » des termes dans la relation interpersonnelle, dont Lévinas parle dans *Totalité et Infini*, provient du fait que les deux unicités participant à cette relation sont, toute comme l'ipséité du Soi méta-éthique chez Rosenzweig, radicalement incomparables entre eux : l'identité du moi absolument identique à soi et l'altérité d'autrui absolument autre ne sont pas relatives l'une à l'autre justement parce qu'il manque un troisième terme, le genre ou le concept commun à travers lequel on pourrait les comparer. Dans *Totalité et Infini*, cette asymétrie est mise

[54] L'origine de ce problème, celle de l'*individuation* ou du *principe de l'individuation*, remonte en fait plus haut que Thomas d'Aquin, jusqu'à la pensée et à la conceptualité d'Aristote. Pour celui-ci, si la substance première (concrète, par exemple tel ou tel individu comme Socrate ou Callias) est composée de matière et de forme, alors son principe d'individuation doit être la *matière*, puisque la *forme* ou l'essence est ce qui rattache l'individu à l'espèce par une *différence spécifique*, ainsi celle d'être doué de raison chez l'homme. Il s'ensuit, chez le Stagirite, une divergence entre le plan ontologique et le plan logique : il n'existe que des substances individuelles qui sont comme telles inconnaissables, car il n'y a connaissance que de l'universel. D'où la fameuse question concernant la possibilité d'une science de l'individu. Mais qu'en est-il alors – se demandent les philosophes scolastiques – pour les substances secondaires ou séparées (les anges ou Dieu), qui sont immatérielles (pour Thomas d'Aquin) et ne possèdent donc pas le principe d'individuation de la matière ? La seule solution logique est qu'il ne peut y avoir plusieurs individus de la même espèce dans l'univers angélique, de sorte que *chaque substance doit être à la fois une espèce et le seul exemplaire de cette espèce*. Signalons aussi, sans entrer ici dans les détails, que l'ontologie de l'individualité leibnizienne assimile, elle aussi, l'individu et l'espèce (*infima species*), en affirmant que « tout individu est à lui-même sa propre individuation », que toute individu est donc individué par sa propre essence.

[55] « […] le Moi en tant que Moi est absolument unique, et dés qu'il est abordé en dehors de la sociologie, il n'a rien de commun avec l'Autre. Il ne s'agit pas d'une différence due à l'absence ou à la présence d'un trait commun, il s'agit d'une différence initiale, ne se référant qu'à soi. » (*LC* 113)

en équivalence avec « l'impossibilité radicale de se voir du dehors et de parler dans le même sens de soi et des autres » (*TI* 46), avec « l'absence d'un tiers capable d'embrasser moi et l'Autre » (*TI* 281), c'est-à-dire avec le point de vue à la première personne de l'expérience phénoménologique, point de vue qui exclut ou pose comme dérivée toute perspective « objective », à la troisième personne. Dans cette approche, il semble que c'est plutôt la nécessité proprement phénoménologique de se tenir à la sphère subjective d'évidences, qui exclut la comparaison des deux acteurs de la relation interpersonnelle. Cette comparaison supposerait, en effet, un point de vue extérieur et dès lors éminemment non-phénoménologique dans l'approche de cette relation. Au lieu de se pencher vers l'une ou l'autre explication, nous pensons plutôt que nous tenons là l'un des motifs de la synthèse lévinasienne dont nous avons parlé au début de ce paragraphe, entre certains éléments post-métaphysiques provenant de la pensée de Rosenzweig et la phénoménologie : l'absence, de caractère phénoménologique, du point de vue d'un tiers au sein de la relation interpersonnelle devient, par cette synthèse, identique à l'absence de tout concept ou genre commun qui précèderait cette relation entre deux unicités incomparables. Ou, pour le dire autrement, la généralité d'un troisième terme, d'un concept préalable à la relation du moi et d'autrui, serait en fait la généralité du point de vue du tiers, point de vue exclu de l'expérience phénoménologique, qui est toujours l'expérience de mon moi, ou de mon ego transcendantal.

L'opposition introduite dans les ouvrages d'après-guerre de Lévinas, entre, d'une part, l'*intersubjectivité de la « collectivité de "côte à côte" »*, où la socialité est pensée comme « un idéal de fusion », une communion du moi et d'autrui dans « un idéal commun ou dans un geste commun », et, d'autre part l'*intersubjectivité de la « relation de face-à-face »* (dans une « proximité » comportant une distance, une absence, et une « dualité » irréductible) du moi et autrui, cette opposition donc s'articule autour du concept du « troisième terme », qui correspond à la communauté du genre des termes de la relation intersubjective. (*Cf. EE* 161-165, *TA* 89-90) C'est l'absence d'un tel « troisième terme » préalable qui fait que, contrairement à la collectivité du côte à côte, « collectivité qui s'établit nécessairement autour d'un troisième terme qui sert d'intermédiaire, qui fournit le commun de la communion » (*EE* 162), la relation de la proximité, qui « n'est pas une participation à un troisième terme » ou une « communion », mais une « face-à-face sans intermédiaire, sans médiation », n'est pas la « relation réciproque de deux termes interchangeables » (*ibid.*). L'espace intersubjectif est ainsi « initialement asymétrique » car, « l'extériorité d'autrui n'est pas simplement l'effet de l'espace qui maintient séparé ce qui, par le concept, est identique, ni une différence quelconque selon le concept qui se manifesterait par une extériorité spatiale. » (*EE* 163, *TA* 75) On voit que l'essentiel de la relation du face-à-face, sans aucune médiation conceptuelle, des deux singularités incomparables, consiste dans l'absence d'un

troisième terme, de la communauté initiale du genre (absence qui n'est pas encore identifiée ici à l'absence du point de vue du tiers, à la perspective phénoménologique).

C'est cette même absence du troisième terme commun qui explique une autre affirmation récurrente de Lévinas dans ces ouvrages de l'après-guerre, selon laquelle : « Autrui en tant qu'autrui, n'est pas seulement un alter ego. Il est ce que moi je ne suis pas. » (*Cf. EE* 145, 162 ; *TA* 75, etc.) Ce n'est pas tant à la conception égologique de l'intersubjectivité chez Husserl, où autrui devient un alter ego en tant que « modification intentionnelle de mon ego », selon la formulation de Husserl, que Lévinas veut s'opposer ici. Plus exactement, ce n'est pas la constitution égologique en soi, qui réduirait l'altérité spécifique d'autrui, mais c'est plutôt à cause du fait que l'unicité d'autrui, mais aussi celle du moi, sont subordonnées à un troisième genre commun que je trouve en moi (et qui introduit du même coup la relativité et la ressemblance entre ces deux unicités radicalement incomparables), qu'autrui est réduit, en fin du compte, à l'égologie :

> La relation avec l'Autre ne s'y accomplit qu'à travers un troisième terme que je trouve en moi. L'idéal de la vérité socratique repose donc sur la suffisance essentielle du Même, sur son identification d'ipséité, sur son égoïsme. La philosophie est une égologie. (*TI* 35)[56]

C'est la communauté du genre du troisième terme (celui de l'homme par exemple) qui introduit donc la comparaison, l'analogie entre les deux termes de la relation interpersonnelle, et ainsi la possibilité d'une relation de sympathie ou de communion. Au contraire, dans la relation face-à-face sans aucune médiation conceptuelle préalable, sans aucune communion dans la communauté du genre, « l'autre n'est en aucune façon un autre moi-même, participant avec moi à un existence commune », et, par conséquent, la relation à autrui ne peut pas être « une idyllique et harmonieuse relation de communion, ni une sympathie par laquelle nous mettant à sa place, nous la reconnaissons comme semblable à nous, mais extérieur à nous. » (*TA* 63, *cf. TA* 86, *EE* 144-145)

Somme toute, la conception lévinasienne de l'intersubjectivité comme la « proximité du face à face » asymétrique, non réciproque et sans aucune médiation d'une troisième terme commun des deux unicités incomparables, peut être interprété comme une développement de la conception

---

[56] « En englobant le tout dans son universalité, la raison se retrouve elle-même dans la solitude. Le solipsisme n'est ni une aberration, ni un sophisme : c'est la structure même de la raison. Non point en raison du caractère « subjectif » des sensations qu'elle combine, mais en raison de l'universalité de la connaissance, c'est-à-dire de l'illimité de la lumière et de l'impossibilité pour aucune chose d'être au dehors. Par là la raison ne trouve jamais d'autre raison à qui parler. L'intentionnalité de la conscience permet de distinguer le moi des choses, mais ne fait pas disparaître le solipsisme puisque son élément, la lumière, nous rend maître du monde extérieur, mais est incapable de nous y découvrir un pair. » (*TA* 48)

rosenzweigienne de l'ipséité incomparable du Soi. En fait, cette conception de la relation intersubjective, ainsi que son opposition à l'intersubjectivité réciproque et symétrique des deux termes comparables (et même interchangeables) à travers un troisième terme commun, on peut la retrouver déjà chez Rosenzweig. On pourrait même dire que, du moins de ce point de vue, toute l'œuvre lévinasienne peut être considérée comme un long commentaire phénoménologique d'un passage capital d'un écrit préparatoire à l'*Étoile*. Il s'agit du fameux *Urzelle* (le « Noyau originaire ») de cet ouvrage, où Rosenzweig oppose, dans un premier temps, l'ipséité du « Je, sujet privé tout à fait général, Je nom et prénom » (pris dans son acception double, d'abord du « Je » qui fait la philosophie même s'il s'excepte de la raison universelle du système hegelien – où on reconnaît aisément le « philosophe du point de vue » de *l'Étoile* – et ensuite du « Je enfoncé dans sa propre ipséité » qui deviendra l'homme méta-éthique du même ouvrage) à l'ipséité de l'homme à la « troisième personne » (non pas Je, mais « Il-Elle-Ça »), à l'identité des hommes subordonnées à la généralité du concept « homme » et « interchangeables entre eux ».[57] Cette opposition donne place ensuite à deux conceptions radicalement différentes de la relation intersubjective :

> Ce n'est pas dans sa propre *essence* ni dans la pureté de son cœur qu'il découvre l'autre, mais dans l'*événement* qui lui est advenu et dans la surdité de son cœur. "Essence" : voilà le concept sous lequel se range le monde des objets, le monde de A = B – essence : l'universel qui assume toute singularité sous lui parce qu'il "précède" toute singularité. Parce qu'il considère l'homme en général, tous les hommes, ou parce qu'il considère le monde en général, toutes les choses, comme ses frères, *pour cette raison*, le stoïcien "aime", le spinoziste "aime" le prochain. Face à cet amour-là, qui jaillit de l'essence, de l'universel, il y a l'autre, celui qui surgit de l'événement, donc de la réalité la plus particulière qui soit. Ce particulier passe, pas à pas, d'un particulier au particulier suivant, d'un prochain au prochain suivant, et il s'interdit l'amour du lointain avant qu'il puisse être amour du prochain. [58]

Par l'insistance avec laquelle oppose, tout au long de son œuvre, l'intersubjectivité du face-à-face, sans aucune médiation d'un troisième terme universel et commun, des deux unicités incomparables, « irrélatives » l'une face à l'autre (le moi absolument identique à soi et autrui absolument autre), à l'intersubjectivité des deux termes comparables à travers un genre commun, Lévinas se place donc principalement dans le sillage de Rosenzweig. Nous venons de voir que celui-ci a déjà opposé l'événement de la relation entre deux singularités incomparables, « d'un prochain au prochain », à la relation intersubjective à travers l'universalité de l'essence commune

[57] Rosenzweig, F., « Urzelle (Noyau originaire de l'Étoile de la Rédemption) », in *Foi et savoir. Autour de l'Étoile de la Rédemption*, *op. cit.*, p. 131, 135, 136.
[58] *Ibid.*, p. 137.

(celle de l'homme en général), qui précède les termes – de par cette précédence même – comparables de cette relation.

Il n'est pas sûr que la portée de la conception lévinasienne de l'intersubjectivité comme relation entre deux unicités incomparables ait toujours été appréciée à la mesure de sa radicalité. Nous allons essayer maintenant de la faire à notre façon, en revenant pour une dernière fois à la comparaison de la description de l'expérience d'autrui chez Husserl et chez Lévinas. D'abord, on n'insiste pas assez sur la conséquence principale, au niveau de l'expérience d'autrui, de cette conception de l'unicité ou de la singularité radicale. Il s'agit notamment de l'idée sans précédent selon laquelle « il n'y a pas d'ipséité commun à moi et aux autres, moi c'est l'exclusion de cette possibilité de comparaison, dès que la comparaison s'installe. » (*AE* 201) Ce qui revient à dire que non seulement qu'il n'y a pas un genre commun de l'homme qui précèderait la relation des unicités, mais qu'il n'y a non plus aucune possibilité à comparer mon ipséité avec l'ipséité de l'autre. *Mon ipséité et l'ipséité d'autrui n'ont rien de commun entre eux*. Unicité ou singularité dans ce sens radical veut donc dire : chacun avec *son* ipséité, ou avec *son* intériorité absolument unique et incomparable.

La différence entre les deux entreprises (lévinasienne et husserlienne) de description de l'expérience d'autrui devient ainsi radicale. Tandis que la démarche husserlienne part d'une *similarité corporelle* et vise essentiellement d'établir une autre *similarité*, *charnelle*, une *analogie* entre mon ego et l'alter ego, Lévinas, au contraire, considère que l'authentique relation à autrui est une relation à travers une *différence* et une *dissemblance* radicale entre deux unicités incomparables, relation qui exclut toute possibilité d'analogie entre l'ipséité d'un moi absolument identique à soi et celle d'un autrui absolument autre. C'est pour cette raison que l'apprésentation analogique husserlienne ne nous donne, selon Lévinas, qu'une « idée générale de l'intériorité et du moi », dans laquelle l'altérité radicale d'autrui, qui est justement autre que cette idée générale du moi, s'efface. Certes, Husserl ne part pas – et cela, Lévinas le sait très bien – d'une idée générale de l'homme ou de l'ipséité, c'est-à-dire d'un troisième terme commun préalable à l'expérience d'autrui : l'ego impliqué dans cette expérience n'est justement pas l'*eidos ego*, dont l'alter ego serait une variation eidétique, mais mon ego personnel. Néanmoins, *c'est précisément dans l'acte de l'apprésentation analogique que le sens général de l'ego, celui de la « chair comme point-zéro de l'apparaître de la phénoménalité » se constitue*. La visée finale de l'apprésentation analogique est, en fin du compte, non seulement d'établir que *cet* alter ego que je rencontre est une autre chair, mais que tous les autres aussi sont des autres chairs, des autres perspectives sur le monde, des autres origines constituants le monde, que nous sommes donc tous co-constituants du même monde intersubjectif et par conséquent, objectif. De ce point de vue, le

fait que l'apprésentation analogique nous donne accès non pas à l'altérité de cet autrui, mais à l'idée générale de l'ego comme point-zéro de l'apparition, semble être une conséquence de la perspective initiale dans laquelle la *Vème Méditation* se place dès le début, à savoir celle de la constitution d'un monde commun intersubjectif. C'est finalement la généralité du monde commun qui s'interpose donc comme un troisième terme dans la relation du face-à-face. Par rapport à cette idée générale de l'altérité d'autrui, prise pour une autre perspective sur un monde commun, Lévinas veut décrire l'expérience de l'altérité spécifique de *cet* autrui, l'altérité de l'intériorité, de l'ipséité de *cet* autrui toujours singulier que je rencontre. L'altérité spécifique de cet autrui unique est précisément autre que l'altérité générale de l'intériorité de l'alter ego, elle s'excepte ou diffère de cette généralité.

L'idée lévinasienne de la singularité radicale des termes dans la relation interpersonnelle nous permet maintenant d'approfondir la comparaison entamée dans le paragraphe antérieur, entre l'apprésentation husserlienne de l'alter ego et l'apprésentation lévinasienne d'autrui. Le phénomène d'autrui chez Lévinas est singularisé par le visage. En effet, le visage est le seul phénomène qui n'appartient pas à l'essence générale Visage. Une variation eidétique qui partira de ce visage-ci, ne pourra pas nous donner que le visage neutre d'un portrait-robot. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre Lévinas quand il affirme que c'est par le visage que l'homme est la seule substance (à savoir substance concrète, dans le sens aristotélicien.) : « Peut-être l'homme seul est substance et c'est pour cela qu'il est visage. » (*LC* 43) L'ipséité, l'intériorité propre à autrui se donne donc – certes, comme absence – dans son visage. C'est l'altérité spécifique de *cet* autrui absolument unique qui se donne, dans son visage, comme l'absence de cet autrui. Ce qui introduit le moment de la généralité dans la démarche de Husserl, c'est le fait que pour lui l'altérité d'autrui ne peut être donné que médiée par l'altérité générale du corps physique, par une apprésentation étroitement liée à la présentation du corps d'autrui. L'inaccessible qui devient ainsi indirectement accessible est l'idée d'une « intériorité en général », le sens général de l'ego comme alter ego, comme un autre chair, un autre point-zéro de l'apparition, une autre perspective sur le même monde intersubjectif. Contrairement à Husserl, qui part d'une similarité corporelle, afin d'arriver à une similarité, une analogie charnelle, Lévinas, en faisant valoir la dissemblance radicale dans la relation intersubjective, insiste sur l'altérité radicale, excluant toute comparaison, du visage d'autrui. L'apprésentation – sans présentation du corps – du visage de *cet* autrui unique donne accès dans une manière immédiate et directe à l'inaccessibilité, à l'intériorité de *cet* autrui. L'altérité spécifique de cet autrui dans son visage est radicalement autre que le sens général de l'altérité d'un autre ego comme autre chair, comme autre perspective sur le monde. L'intervention

de ce sens général de l'altérité au sein de la relation intersubjective ne pourrait avoir, pour Lévinas, comme résultat, que l'effacement de cette altérité spécifique.

C'est dans ce contexte de la différence entre l'intersubjectivité de la relation entre deux singularités radicalement différentes, et l'intersubjectivité de la relation de l'analogie entre deux ego(s), qu'il faudra comprendre aussi la critique lévinasienne de toute approche gnoséologique ou théorique de l'altérité d'autrui. Selon Lévinas, avant que je puisse percevoir, dans une attitude théorique, l'altérité générale du corps d'autrui, je suis toujours déjà assigné à la réponse de la responsabilité par l'unicité d'autrui dans son visage. Autrement dit, c'est l'altérité spécifique du visage qui est le phénomène premier de la relation intersubjective, et toute approche gnoséologique de l'altérité générale d'un autre ego est déjà une dissimulation et un oubli de cette altérité première.[59]

1.4. Visage et phénomène

L'intention de cette section est d'examiner de manière plus détaillée la phénoménalité spécifique du visage, au-delà de la singularité radicale que nous avons mis en évidence jusqu'ici. Il nous faudra ainsi comparer le phénomène du visage aux déterminations « classiques » du phénomène, celles de Husserl et de Heidegger.

1.4.1. Visage et horizon

Nous avons vu, à l'occasion de l'analyse de l'apprésentation du visage (sous-section 1.2.1.), que la perception du visage ne peut être, selon Lévinas, un processus de synthèse in(dé)finie réglée par l'idée kantienne de l'adéquation. Mais le visage destitue non seulement la téléologie régulatrice, mais encore l'idée même de l'apparition dans une série d'esquisses (*Abschattungen*) différentes :

[59] « Dira-t-on qu'une connaissance d'autrui, pensée dirigée sur un étant et supposant la compréhension de l'être de cet étant où se poseraient – mais seulement ensuite – des strates éthiques, serait le préalable de cette responsabilité ? À cette pensée, autrui se montre certes ; mais <u>il s'y montre "apprésentation" : toujours signalé par signes, gestes, jeux de physionomie, langage et œuvres</u>. Comparée au savoir que l'autre homme pourrait prendre de lui-même, l'apprésentation n'est qu'un savoir en décroît ? Mais le secret du visage n'est-il pas l'envers d'une autre pensée, plus ambitieuse et se dessinant autrement que la pensée-savoir ? <u>Le visage n'est pas, en effet, une figure offerte à la sereine perception. D'emblée, il m'assigne, me demande, me rappelle à la responsabilité que dans aucune expérience je n'ai contractée</u>. » (*HS* 128-129))

> Le visage n'a pas de forme qui s'y ajoute, mais il ne s'offre pas comme l'informe, comme matière à qui la forme manque et qui l'appelle. Les choses ont une forme, se voient *dans* la lumière – silhouette ou profil.[60] Le visage *se* signifie. Silhouette et profil, la chose tient sa nature d'une perspective, demeure relative à un point de vue – la situation de la chose constitue ainsi son être. (*TI* 149) [61]

Contrairement aux choses, dont l'apparition par esquisses renvoie au point de vue de l'ego, le visage ne se donne pas à travers d'esquisses différentes, il apparaît donc sans *horizon interne* et sans que cette apparition soit relative par rapport à un point de vue subjectif. Que l'on comprenne bien, Lévinas ne veut nullement opposer à l'idée de l'horizon l'ineptie d'une apparition qui se donnerait sans aucune référence à un sujet de l'expérience, dans une absence totale de la subjectivité.[62] L'un des buts avoués de *Totalité et Infini* est, au contraire, la défense de la subjectivité. (Voir par exemple *TI* 333-336). La critique de l'idée d'horizon vise plutôt le fait qu'à travers son renvoi implicite à un point de vue subjectif, l'horizon impliquerait non seulement la référence à un ego, mais aussi la réduction de l'altérité du donné à une égologie du sens. L'usage que Lévinas fait du terme d'*horizon* recèle incontestablement une polysémie qu'il faudra éclaircir afin qu'on puisse bien comprendre son propos.

L'une des thèses fondamentales de *Totalité et Infini* est que l'histoire de la pensée occidentale se présente comme une série des réductions de la singularité de l'étant (phénomène du monde, ou autrui), à travers un troisième terme neutre, à des différentes égologies du sens. Histoire de l'oubli de l'autre donc, plus originaire que l'oubli de l'être chez Heidegger, dont l'ontologie fondamentale se réduit alors à un symptôme de l'oubli premier. Mais ce n'est pas – pour le

---

[60] L'idée que par sa *forme* la chose se montre et « donne prise » apparaît déjà dans *De l'existence à l'existant* (1947) : « La forme est ce par quoi un être est tourné vers le soleil – ce par quoi il a une face, par laquelle il se donne, par laquelle il s'apporte. » (*EE* 61) « L'extériorité des choses tient au fait que nous accédons à elles, que nous devons venir à elles – que l'objet se donne, mais, nous attend. C'est là la notion complète de la *forme*. Elle est ce par quoi la chose se montre et donne prise ; ce qui est illuminé en elle et susceptible d'appréhension et ce qui la soutient. » (*EE* 73)

[61] « L'urgence extrême de l'assignation fait précisément éclater l'égalité ou la sérénité de la conscience, l'égalité de la conscience épousant son objet visible ou concevable. Le prochain [le visage] ne tient pas dans une forme, comme l'objet tient dans la plasticité d'un aspect, d'un profil ou dans une série ouverte des aspects, qui déborde chacun d'entre eux, sans détruire l'adéquation de la prise de conscience, puisque chaque apparition vient à temps, en son temps, et que la série est englobée par une Idée au sens kantien du terme. » (*AE* 140)

[62] Ce qu'il lui semble imputer par exemple Derrida, en lui reprochant de contester la « factualité transcendantale » de « l'essence irréductiblement égoïque de l'expérience », et en affirmant qu'une expérience qui ne soit pas vécue comme la mienne est « impossible » et « impensable ». *Cf.* Derrida, J., « Violence et Métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Lévinas », *op. cit.*, p. 192-193. Or, Lévinas est assez clair sur ce point : « La transcendance est transcendance d'un moi. Seul un moi peut répondre à l'injonction d'un visage. » (*TI* 341) ; « le face à face s'établit à partir d'un point, séparé de l'extériorité si radicalement qu'il se tient de lui-même, est moi ; en sorte que toute autre relation qui ne partirait pas de ce point séparé […] manquerait le champ – nécessairement subjectif – de la vérité. » (*TI* 323) « Le pluralisme suppose une altérité radicale de l'autre que je ne *conçois* pas simplement par rapport à moi, mais que j'*affronte* à partir de mon égoïsme. L'altérité d'Autrui est en lui et non pas par rapport à moi, elle se *révèle*, mais c'est à partir de moi et non pas par la comparaison du moi avec l'Autre que j'y accède. » ; « […] une altérité qui n'est pas seulement *par rapport* à moi, qui appartenant à l'essence de l'Autre, n'est cependant visible qu'à partir d'un moi. » (*TI* 126)

moment – le débat Lévinas-Heidegger qui nous intéresse ici. En revenant au terme d'horizon, il est très important de voir que son usage équivoque s'explique par le fait qu'il s'inscrit, en tant qu'un troisième terme neutre, dans un effet de synonymie avec deux autres termes médiateurs de l'histoire de la philosophie, ceux du *concept* et de *l'être*. En ce qui concerne la relation entre l'horizon et le concept, Lévinas écrit : « L'étant se comprend dans la mesure où la pensée le transcende, pour le mesurer à l'horizon où il se profile. La phénoménologie tout entière, depuis Husserl, est la promotion de l'idée de l'*horizon* qui, pour elle, joue un rôle équivalent à celui du *concept* dans l'idéalisme classique ; l'étant surgit sur un fond qui le dépasse comme l'individu à partir du concept. » (*TI* 35) Dans un reproche conjoint à Hegel et à Husserl Lévinas affirme donc que ni l'idée de l'horizon, ni son équivalent, le concept hégélien, ne permettent de penser l'unicité de l'autre, dont l'altérité est celle d'un autrui toujours singulier, « cet étranger-ci » (*TI* 34).[63]

Quant à l'ontologie fondamentale de Heidegger, ici c'est l'être de l'étant, qui est le « *medium* », le terme neutre, de la réduction de l'altérité de l'autre. (*TI* 35)[64] À la synonymie horizon = concept = être, dont les termes deviendront interchangeables, corresponde ainsi au plan de l'histoire de la philosophie l'indifférenciation entre phénoménologie husserlienne, philosophie de la totalisation hégélienne ou ontologie heideggérienne, étapes de la même tradition homogène du Même oublieuse de l'Autre. [65] Lévinas peut parler alors de l'être comme de l'horizon de l'étant : « Reconnaître la vérité comme dévoilement, c'est la rapporter à l'horizon de celui qui dévoile. […] L'être dévoilé est par rapport à nous et non pas kath'auto.[66] […] Si l'objet se réfère ainsi au projet et au travail du connaissant, c'est que la connaissance objective est une relation avec l'être toujours dépassé et toujours à interpréter. Le « qu'est-ce que c'est » aborde « ceci » en tant que « cela » » (*TI* 59-60) Tout comme l'intentionnalité égologique, le projet dévoilant du Dasein

---

[63] C'est toujours l'influence de Rosenzweig que nous retrouvons à l'arrière-plan de cette critique du concept que Lévinas fait correspondre à l'horizon phénoménologique. *L'Étoile de la Rédemption* revient plusieurs fois sur la critique de l'idéalisme qui réduirait le phénomène singulier (« la croix de l'idéalisme, et donc de toute la philosophie qui va de Parménide à Hegel »), la multiplicité du donné, à l'essence conceptuelle. (*L'Étoile de la Rédemption*, *op. cit.*, p. 60-64, 155, 162, etc.) Voir, par exemple, la citation suivante : « Le particulier est sans pulsions, sans mouvement en soi ; il s'élance dehors et ainsi il est là. Ce n'est pas le "donné" – une désignation erronée où se reflète l'erreur de toute la philosophie du monde prémétalogique ; […] Ce n'est pas le donné ; "données" une fois pour toutes sont plutôt les formes logiques dans la validité simple et infinie de leur Oui ; le particulier est surpris ; non pas un donné, mais un don toujours nouveau. […] le phénomène est le toujours neuf – le miracle dans le monde de l'esprit. » (*ibid.*, p. 60, 61)

[64] Nous examinerons en détail cette critique de Heidegger dans la section 3.2.

[65] Il reste hors de notre propos de questionner la « violence herméneutique » qu'on a souvent reprochée – et parfois avec raison – à une telle lecture de l'histoire de la philosophie, qui cèderait en fait à ce qu'elle met en cause, c'est-à-dire à la totalisation du Même en détriment de l'altérité de l'Autre (de l'altérité notamment des autres pensées). Notre intention n'est ici que d'apporter quelques précisions terminologiques sur le discours philosophique de Lévinas.

[66] C'est Aristote qui caractérise par ce terme les *phusei onta* (les étants qui sont par la *phusis*), les étants qui trouvent l'origine de leur mouvement en eux-mêmes, qui sont « par soi », *kath'auto*, contrairement à *poioumena onta* (les étants produits par l'homme), qui sont par eux-mêmes dans la mesure où ils sont prélevés sur la *phusis*, et qui sont en même temps par autre chose, *kata sumbébèkos*, dans la mesure où ils trouvent l'origine de leur avènement dans l'activité humaine.

relève donc, selon Lévinas, de la même attitude objectivante, puisque par l'horizon d'anticipation tous deux dépassent déjà l'étant individuel, qui se donne alors par rapport à notre interprétation et non pas kath'auto, par soi. On devine que l'expression « ceci en tant que cela » fait ici allusion à la fameuse *Etwas als etwas* heideggérienne, à l'*en tant que herméneutique* [67] originaire, qui veut dire que même au niveau le plus élémentaire, antéprédicatif – c'est-à-dire avant l'*en tant que apophantique*, dérivée de l'énoncé prédicatif – la perception est déjà un *comprendre*, une anticipation du sens. L'assimilation de la phénoménologie heideggeriene à un objectivisme de type husserlienne peut paraître ici hâtive et infondé, mais il s'agit plutôt du même phénomène du référence de toute compréhension à un certains aspect ou perspective, notamment celle du Dasein dans ce cas, et à l'égologie du sens que ce renvoi implique. C'est ainsi qu'il faut entendre l'accusation bien connue : « *Sein und Zeit* n'a peut-être soutenu qu'une seule thèse : l'être est inséparable de la compréhension de l'être (qui se déroule comme temps), l'être est déjà appel à la subjectivité. » (*TI* 36; cf. *EDE* 236) Le problème avec cet appel adressé au Dasein est qu'il est à l'origine d'une égologie du sens tout à fait comparable à celle de Husserl, dans la mesure où il y a certainement un cercle herméneutique clos dans *Être et temps* : le recherche du sens de l'être dépend en dernière instance de la condition de la possibilité du pouvoir du Dasein d'être un tout, donc de *sa* temporalité ek-statique et finie.

L'horizon intérieur de l'anticipation, qu'elle soit celle des esquisses de l'ego constituant ou celle du projet du Dasein, implique donc la réduction de l'altérité du donné à ma perspective, à l'égologie transcendantale ou ontologique. Grâce à la synonymie horizon = être = concept, c'est l'horizon intérieur de la perception qui est également à l'origine de la réduction de la singularité du donné à l'idéalité et la généralité du concept.[68]

Le visage se donne alors comme indépendant par rapport à l'horizon intérieur d'anticipation :

> L'expérience absolue n'est pas dévoilement. Dévoiler, à partir d'un horizon subjectif, c'est déjà rater le noumène. Seul l'interlocuteur est le terme d'une expérience pure où autrui entre en relation, tout en demeurant *kath'auto* ; où il s'exprime sans que nous ayons à le dévoiler à partir d'un « point de vue », dans une lumière empruntée. Ce qui se présente comme indépendant de tout mouvement subjectif, c'est l'interlocuteur dont la *manière* consiste à partir de soi, à être étranger et, cependant, à se présenter à moi. (*TI* 62-63)[69]

---

[67] Voir le § 32 de l'*Être et temps*.

[68] Ce rapport encore très schématique entre, d'une part la perception par esquisses, et d'autre part l'idéalisation et universalisation du donné singulier, sera développée et précisée dans l'œuvre lévinasienne à partir de l'étude « Langage et proximité » (1967), première ébauche de l'*Autrement qu'être*, étude dont nous donnerons une analyse détaillée dans la section 2.1. de la deuxième partie de notre travail.

[69] Ou encore : « Contrairement à la manifestation plastique ou dévoilement qui manifeste quelque chose *en tant que* quelque chose et où le dévoilé renonce à son originalité, à son existence d'inédit – dans l'expression, la manifestation

Si l'apparaître du phénomène est toujours relative à l'horizon subjectif, le visage doit être, en tout rigueur, radicalement autre que le phénomène, sa manifestation « par soi » est donc celle d'un noumène, d'une chose en soi. Mais est-ce qu'une *nouménologie* du visage est possible ?

Mais le terme d'horizon revêt encore un autre sens dans l'œuvre lévinasienne : la phénoménalité du visage n'est pas soustraite seulement à l'horizon intérieur de la perception, mais encore à l'*horizon extérieur du monde* : la transcendance du visage est, écrit Lévinas, « son absence de ce monde où il entre » (*TI* 73), elle « dérange l'immanence sans se fixer dans les horizons du monde. » (*EDE* 275). Cette transcendance du visage est, chez Lévinas, soit celle rapportée au monde commun culturel de Merleau-Ponty, soit une transcendance par rapport au monde ambiant heideggerien. En ce qui concerne le premier, Lévinas admet que la compréhension d'Autrui est dans un certain sens celle d'un « texte par son contexte », d'une « herméneutique » à partir du contexte culturel où il apparaît. Il ne veut donc pas nier que l'apparition d'autrui appartient aussi au monde d'emblée intersubjectif qu'on retrouve dans certaines analyses de la *Phénoménologie de la perception*, le monde déjà institué par les « gestes linguistiques », les actes d'expressions antérieures : « Autrui se donne dans le concept de la totalité à laquelle il est immanent et que conformément aux analyses remarquables de Merleau-Ponty, notre propre initiative culturelle, le geste corporel, linguistique ou artistique, expriment et dévoilent. » Mais le visage d'autrui

> […] comporte une signifiance propre indépendante de cette signification reçue du monde. Autrui ne vient pas seulement à partir du contexte, mais sans médiation, il signifie par lui-même. Sa signification culturelle qui se révèle et qui révèle *horizontalement*, en quelque façon, qui se révèle à partir du monde historique auquel appartient et qui révèle selon l'expression phénoménologique les horizons du monde, cette signification mondaine se trouve dérangée et bousculée par une autre présence, abstraite non intégrée au monde. (*EDE*, 270-271.)[70]

Quant à l'analyse du monde ambiant de Heidegger, Lévinas est persuadé, dès sa première critique explicite du premier, (« L'ontologie est-elle fondamentale ? » (1951)) qu'elle neutralise la spécificité de l'apparition d'autrui. Ce qui semble être ici le problème pour Lévinas, c'est le fait que l'apparition des autres chez Heidegger soit d'emblée englobée par la structure de *finalité* (Bewandtnis) et de *significativité* (Bedeutsamkeit) du *monde ambiant* (Umwelt), c'est

---

et le manifesté coïncident, le manifesté assiste à sa propre manifestation et, par conséquent, reste extérieur à toute image qu'on en retiendrait. » (*TI* 330)

[70] « L'immédiateté, c'est la défection de la représentation en visage, en "abstraction concrète" arrachée au monde, aux horizons, aux conditions, incrustée dans la signification sans contexte […] » (*AE* 146)

l'affirmation que « les autres font encontre depuis le *monde* où le *Dasein* préoccupé et circonspect se tient essentiellement. »[71] Certes, cela ne signifie pas le primat du monde sur autrui, au contraire, l'intention de Heidegger est de souligner que les autres font partie depuis toujours de la structure phénoménologique du monde et que le monde ambiant est originairement un *monde commun*, un *Mitwelt*. Mais là aussi, comme dans sa discussion avec Husserl, Lévinas semble être dérangé justement par le fait que la perception d'autrui soit mêlée d'entrée de jeu à celle des choses mondaines. Est-ce qu'il est sûr qu'autrui soit toujours compris sous l'horizon du monde ambiant ? La réponse du Lévinas est que le visage d'autrui signifie autrement que la significativité du monde, il comporte une « *signifiance* »[72] irréductible à la significativité du monde, se donnant à travers le complexe des renvois de la totalité des ustensiles utilisés par le Dasein préoccupé.

> Que la relation avec l'*étant* soit invocation d'un visage et déjà parole, un rapport avec une profondeur plutôt qu'avec un horizon – une trouée de l'horizon – que mon prochain soit l'étant par excellence, tout cela peut paraître assez surprenant quand on s'en tient à la conception d'un étant, par lui-même insignifiant, silhouette à l'horizon lumineux, n'acquérant une signification que par cette présence à l'horizon. <u>Le visage *signifie* autrement.</u> [...] <u>il signifie par lui-même</u>. On ne peut pas même dire que le visage soit une ouverture, ce serait le rendre relatif à une plénitude environnante. [...] <u>À la compréhension, à la signification saisies à partir de l'horizon, nous opposons la signifiance du visage.</u> (*EN* 23)

L'essentiel de la critique lévinasienne à l'égard tant de la conception gnoséologique de l'intersubjectivité chez Husserl, que celle de l'intersubjectivité ontologique chez Heidegger, est donc que tous les deux pensent la relation intersubjective non pas comme relation face-à-face, comme compréhension de cet autrui singulier, mais dans la perspective de la compréhension d'un troisième terme commun, celui du monde. Chez Husserl, les autres sont en fin du compte des autres perspectives sur le même monde intersubjectif et par là objectif, tandis que chez Heidegger ils sont toujours déjà compris sous l'horizon de la significativité du monde ambiant. Contrairement à l'intersubjectivité du face-à-face des deux singularités radicales, Husserl et Heidegger décrivent une intersubjectivité de « côte à côte » qui est plutôt – pour utiliser un terme proposé par Jean-Luc Marion – une « interobjectivité ». [73]

Le visage se donne donc sans horizon intérieur ou extérieur. Mais cela n'est encore qu'une description négative de la phénoménalité du visage : ce qu'on a relevé jusqu'ici est précisément le mode selon laquelle *le visage ne se donne pas*. Et que le fait qu'il ne se donne pas ainsi soit

---

[71] Heidegger, M., *Être et temps*, trad. fr. par E. Martineau, Paris, Authentica, 1985, p. 103.
[72] Terme qui paraît correspondre exactement à la *Bedeutsamkeit* heideggérienne, traduite par Martineau comme significativité.
[73] Marion, J.-L., *Étant donné*, Paris, PUF, 1997, p. 442-443.

déjà une certaine donation du sens d'autrui, c'est ce qu'on a montré dans le paragraphe précédent. Mais n'est-ce pas en vérité l'échec de la description de la phénoménalité d'autrui ? D'autre part, nous ne savons toujours pas quelle est la différence positive du visage par rapport au concept husserlien et heideggerien du phénomène. Nous avons vu que selon Lévinas c'est justement cet échec de la description qui constitue dans certain sens l'expérience d'autrui. Nous sommes ainsi de nouveau renvoyés au mode de donation paradoxal du visage, qui n'est pas l'anticipation intentionnelle d'une présence, mais la présence d'une absence, phénomène d'une non-phénoménalité, accès à ce qui est inaccessible, etc. Or, comme nous voudrions le démontrer maintenant, ce motif de l'apparition d'autrui comme une « certaine absence », comme une « absence en chair et en os » dans la présence du visage, se rapproche beaucoup plus des descriptions husserliennes et heideggériennes de la phénoménalité, que Lévinas le reconnaît.

1.4.2. L'expérience de la non-donation du phénomène

Dès ses premiers commentaires sur Husserl, Lévinas insiste particulièrement souvent sur le fait que l'inadéquation essentielle de la perception signifie chez Husserl non pas l'imperfection et l'incertitude, mais au contraire, le caractère « constitutif » et « positif » de l'expérience[74], en allant jusqu'à considérer que « Plus que par aucun autre aspect de sa doctrine, Husserl apporte ici une nouvelle manière d'interroger les choses et de philosopher. » (*EDE* 13) Dans « De la description à l'existence » (1949), en l'opposant au traitement métaphysique de l'imperfection du donné qui la rapporte toujours à l'idéal de la connaissance parfait, il affirme que « la phénoménologie ne se contente pas de la négation incluse dans cette imperfection, mais pose cette <u>négation comme constitutive du phénomène</u>. » (*EDE* 131) Pour attester cette négation constitutive des phénomènes Lévinas donne d'habitude les exemples de « l'obscurité » et de la « confusion » comme caractéristique positive du sentiment,[75] l'altération du souvenir dans l'expérience du temps, mais il n'hésite pas d'y insérer « l'ambiguïté contradictoire des notions » comme celle de la foi kierkegaardienne authentifiée par le doute ou celle du dieu caché se révélant par sa dissimulation

[74] Voir déjà dans sa thèse : « […] au lieu de présenter des affirmations sur la connaissance certaine ou incertaine de l'existence de la chose – ces thèses sont des affirmations concernant *le mode même d'exister de la chose extérieure* […]. – l'existence de la chose matérielle recèle en elle un néant, une possibilité de na pas être […] une négation possible de lui-même. […] on doit prendre cette <u>négation possible</u> [de la chose dans sa perception] pour <u>un élément constitutif de l'existence même de la chose</u>. » (*ThI* 47)

[75] Nous sommes loin d'être sûr que Husserl aurait souscrit à cette formulation. Nous assistons ici plutôt à la naissance d'un thème caractéristique de Lévinas. Voir par exemple : « La volupté […] découvre le caché en tant que caché. » (*TI* 291) Dans un de ses textes sur Lévinas, Blanchot donne la formulation suivante à ce thème lévinasien : « [...] comment découvrir l'obscur sans à le mettre à découvert. Quelle serait cette expérience de l'obscur où l'obscur se donnerait dans son obscurité ? » (« La parole plurielle » in Blanchot, M., *L'entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969, p. 73.)

même. (*EDE* 131-132, 159) Citons encore un passage très important du point de vue de notre démonstration :

> Ce retournement en « positivité » et en « structure essentielle » de ce qui restait échec, défaut ou contingence empirique pour une philosophie mesurant le donné de la hauteur de l'idéal (mais que déjà Kant dénonçait comme l'illusion transcendantale) donne une allure résolument dialectique à ces descriptions. Ce qui semblait de prime abord échec – l'inachèvement d'une série d'aspects de la chose – est un mode de l'achèvement de la chose. (*EDE* 159)

Certes, les analyses intentionnelles de Husserl ont bien mis en évidence que malgré son inadéquation radicale, la perception de la chose est, d'une part, une relation à une donnée originaire, et elle est réglée dès le début, d'autre part, par l'idée kantienne de l'adéquation. Dans ce sens, l'inachèvement est déjà un achèvement de la chose, mais il l'est à la manière de la tension originaire de la perception vers l'adéquation pourtant jamais inatteignable, donc comme l'infini potentiel et négatif du processus de synthèse. Or il est évident que *Lévinas infléchit l'inadéquation de l'infini potentiel et négatif vers une inadéquation donnée telle quelle et dans ce sens déjà « adéquat », sans aucune référence à l'idée de l'adéquation*. Il est très révélateur, de ce point de vue, que dans le passage où le motif de la présence d'autrui comme absence apparaît pour la première fois dans l'œuvre, Lévinas emploie les mêmes termes de la positivité de l'échec qu'il utilise plusieurs fois dans la présentation de l'inadéquation husserlienne : « Ce qu'on présente comme l'échec de la communication dans l'amour constitue précisément la positivité de la relation ; cette absence de l'autre est précisément sa présence comme autre. » (*TA* 89 ; *EE* 163.) Si la donation d'autrui est telle qu'autrui doit demeurer dans le même temps transcendant à sa donation, se donner comme absente de sa manifestation, alors cet échec de l'expérience constitue l'expérience même d'autrui, l'accès à son inaccessibilité.

Mais telle n'était pas déjà l'acception heideggérienne du phénomène ? N'est-ce pas l'essence de la différence ontologique que l'être de l'étant ne se découvre jamais qu'en étant recouvert par l'étant dans lequel se montre, qu'il demeure transcendant à sa donation par l'étant, qu'il s'absente justement par sa présence dans l'étant, qu'il est, en fin du compte, lui aussi, le phénomène d'un certaine non-phénoménalité ? Les ressemblances entre le phénomène du visage et de l'être sont, en effet, frappantes. Dans le § 7 du *Sein und Zeit*, Heidegger définit tout d'abord lui aussi le phénomène comme « *ce-qui-se-montre-en-lui-même* »[76], ce qui revient à dire qu'il se donne de lui-même, à partir de sa propre initiative, et, tout comme chez Lévinas, il ne se réduit pas à la

[76] Heidegger, M., *Être et temps*, *op. cit.*, p. 28.

donation de sens d'un ego transcendantal, même s'il est vrai que sa compréhension sera inséparable de l'auto-compréhension du Dasein. Heidegger poursuit en affirmant que « l'être-recouvert est le concept complémentaire du "phénomène" »[77], qu'une certaine non-donation appartient donc essentiellement à sa donation. « Qu'est-ce donc que la phénoménologie doit « faire voir » ? Qu'est-ce qui doit, en un sens insigne, être appelé phénomène ? Qu'est-ce qui, de par son essence est *nécessairement* le thème d'une mise en lumière *expresse* ? Manifestement ce qui, de prime abord et le plus souvent, *ne* se montre justement *pas*, ce qui, par rapport à ce qui se montre de prime abord et le plus souvent, est *en retrait*, mais ce qui en même temps appartient essentiellement, en lui procurant le sens et le fondement, à ce qui se montre de prime abord et le plus souvent. » [78] Or c'est le phénomène de l'être même qui, tout en appartenant à l'étant qui se montre de prime abord, reste dans le même temps caché face à celui-ci. Car « ce qui en un sens privilégié demeure *retiré,* ou bien retombe dans le *recouvrement,* ou bien ne se montre que de manière "*dissimulée*", ce n'est point tel ou tel étant, mais […] l'*être* de l'étant. »[79] Cette ambiguïté foncière de l'apparition de l'être se révèle de la même manière dans le cas du phénomène qui est dans un certain sens la différence ontologique même comme transcendance originaire vers la compréhension de l'être, à savoir le Dasein : l'apparaître de l'être propre du Dasein est inséparable de son recouvrement par l'être impropre, et la non-vérité, partie intégrante de la manière dont la vérité de l'être du Dasein apparaît (« le Dasein est à la fois dans la vérité et dans la non-vérité. »). Et si l'être propre du Dasein lui se donne dans la disposition de l'angoisse qui révèle le néant de la totalité de l'étant, la conférence *Qu'est-ce que la métaphysique ?* identifiera l'être même au néant. Car, et c'est Lévinas, et dans le même passage sur les phénomènes de l'échec de l'expérience comme positivité, qui commente ainsi : « Si l'angoisse n'a pas objet, cette absence d'objet, ce néant – devient la détermination positive de l'angoisse en tant qu' "expérience" privilégiée du néant. » (*EDE* 132.)

La conception lévinasienne de la phénoménalité du visage n'est donc pas sans à avoir subi et intégré certains éléments de l'acception husserlienne et heideggérienne du phénomène. Si l'intuition centrale de la phénoménologie est celle de la corrélation entre l'*apparaissant*, l'objet de l'expérience et l'*apparaître*, l'expérience propre à tel ou tel objet, alors on pourrait dire que, tout en radicalisant le mode propre de non-donation ou de non-apparaître du phénomène du visage, Lévinas reste pourtant fidèle à l'idée de la corrélation. Ainsi, au phénomène du visage qui

[77] *Ibid*., p. 36.
[78] *Ibid.*, p. 35.
[79] *Ibid.* Ce n'est pas donc un hasard que Heidegger dira en 1973, à l'occasion du *Séminaire de Zähringen* que « cette phénoménologie est une phénoménologie de l'inapparent ». *Cf.* Heidegger, M., *Questions IV,* Paris, Gallimard, 1968, p. 339.

dans un certain sens n'apparaît pas, *correspond* toujours une expérience, notamment l'expérience de cette non-apparition, mais qui est l'expérience même de la donation du sens de l'altérité d'autrui. On a affaire ici à une *donation d'un sens* radicalement transcendant, car irréductible à une *donation de sens* par la conscience intentionnelle, donc avec une inadéquation radicale avec l'immanence du sens, mais qui reste pourtant une expérience de l'immanence phénoménologique. Lévinas oppose, en définitive, à la corrélation phénoménologique a priori entre la pensée et l'être (corrélation hantée toujours par la tautologie de l'être et la pensée), *un autre type de corrélation a priori, celle de l'inadéquation entre la pensée et l'être (autrui),* conception qui apparaît, sous l'influence du dernier Schelling, déjà chez Rosenzweig, qui parle par exemple de la « non-identité de la pensée et de l'être » qui « doit apparaître dans la pensée même ».[80]

En revenant maintenant à la phénoménalité du visage, nous devrons conclure que nous ne pouvons trouver, après tout, aucune détermination positive du visage chez Lévinas, par laquelle on pourrait la différencier du phénomène husserlien ou heideggerien. Or, en fait, il y a une différence fondamentale entre le phénomène phénoménologique classique et le phénomène du visage : *le visage parle*. Le visage se donne à la fois comme une apparition phénoménale particulière et par sa *parole*. En fait, comme l'occurrence des termes déjà cités de l'expression ou de l'interlocuteur l'ont anticipé, il est impossible de séparer chez Lévinas ce qui dans la transcendance d'autrui revient à la manifestation visible du visage, à l'apparaître et à sa manifestation langagière, sa parole. Le visage est l'unité originelle du regard et de la parole d'autrui. « Le visage parle. La manifestation du visage est déjà discours. » (*TI* 61) De plus, pour Lévinas la parole du visage signifie la primauté de l'entendre par rapport au voir, la transcendance radicale du sens langagier par rapport à la donation du sens limité à la manifestation du visible.

> La manifestation du *kath'auto* où l'être nous concerne sans se dérober et sans se trahir – consiste pour lui non point à être dévoilé, non point à se découvrir au regard qui le prendrait pour thème d'interprétation et qui aurait une position absolue dominant l'objet. La manifestation *kath'auto* consiste pour l'être à se dire à nous, indépendamment de toute position que nous aurions prise à son égard, *à s'exprimer*. Là, contrairement à toutes les conditions de la visibilité d'objets, l'être ne se place dans la lumière d'un autre mais se présente lui-même dans la manifestation qui doit seulement l'annoncer, il est présent comme dirigeant cette manifestation même – présent avant la manifestation qui seulement le manifeste. ***L'expérience absolue n'est pas dévoilement mais révélation*** : coïncidence de l'exprimé et

[80] *Cf.* Rosenzweig, *L'Étoile de la Rédemption*, *op.cit.*, p. 22 : « […] cette non-identité de la pensée et de l'être doit apparaître dans l'être et la pensée même. […] comme on cherche dans la pensée le fondement de l'unité entre la pensée et être, il faudrait aussi commencer par découvrir le fondement de la non-identité dans la pensée. » Presque toujours, quand il parle de cette « pensée de l'impensable » (*ibid.*, p. 69), Rosenzweig fait référence à Schelling, dont la dernière philosophie « positive », contenait déjà, comme on le sait, l'idée que l'être déborde et dépasse la raison, et que la vocation de celle-ci n'est pas de réduire le monde au monisme du concept, mais d'établir un rapport avec son autre.

de celui qui exprime, manifestation, par-là même privilégié d'Autrui, manifestation d'un visage par-delà la forme. La forme trahissant incessamment sa manifestation – se figeant en forme plastique, puisque adéquate au Même, aliène l'extériorité de l'Autre. Le visage est une présence vivante, il est expression. La vie de l'expression consiste à défaire la forme où l'étant, s'exposant comme thème, se dissimule par-là même. » (*TI* 61) [81]

Toutes les déterminations du visage doivent donc être repris comme relevant originairement de la parole du visage. Ainsi, le visage ne signifie pas l'intériorité d'autrui, il n'est pas une médiation par signe, mais la coïncidence immédiate de l'exprimé et de l'expression, du signe et du signifiant dans le parole. C'est également par la parole originaire du visage qu'il se donne kath'auto, par soi, comme un noumène, indépendamment de toute horizon subjectif de l'apparition ou de l'horizon du monde. Il s'ensuit que si Lévinas ne veut pas dépasser la phénoménologie du phénomène classique vers une phénoménologie purement négative ou vers une nouménologie impossible, il lui faudrait décrire ce « dépassement incessant de la *Sinngebung* par la signification » du langage par une théorie explicite du langage et de la signification langagière.

[81] « La parole se refuse à la vision, parce que le parlant ne délivre pas de soi que des images, mais est personnellement présent dans sa parole, absolument extérieur à toute image qu'il laisserait. […] Qui parle, assiste à sa manifestation, inadéquate au sens que l'auditeur voudrait en retenir à titre de résultat acquis et, en dehors de la relation même du discours, comme si cette présence par la parole se réduisait à la *Sinngebung* de celui qui écoute. Le langage est le dépassement incessant de la *Sinngebung* par la signification. » (*TI* 330)

Chapitre 2

LANGAGE ET AUTRUI

Selon Lévinas, placée devant le phénomène-limite du visage, la description phénoménologique s'interromprait et se retournerait en une description éthique, car le sens qui se donne dans le visage d'autrui et qui ne peut être reconduit à la prestation du sens de l'ego, serait un sens éminemment éthique. Lévinas dépasserait ainsi la phénoménologie encore « négative » du visage par la description « positive » du sens éthique de la relation interpersonnelle, par une sorte de méta-éthique « transcendantale » ou « fondamentale » précédant toute ordre morale philosophique institué (soit-elle téléologique, aristotélicienne, ou déontologique, kantienne, ou utilitaire). Selon les interprétations qui acceptent ce schéma un peu simpliste du dépassement de la phénoménologie, Lévinas opposerait donc, en fin du compte, une *éthique de l'altérité* à l'égologie du sens husserlienne. Sans vouloir contester l'originalité de cette éthique élémentaire de l'altérité d'autrui, nous ne considérons pas que la phénoménologie lévinasienne de l'altérité d'autrui puisse être réduite à une éthique de l'altérité. En s'efforçant ainsi de mettre en évidence le sens phénoménologique neutre de la phénoménologie lévinasienne de l'expérience d'autrui, notre intention sera, dans ce chapitre, de montrer que *Totalité et Infini* oppose en fait à l'égologie husserlienne une théorie du langage et de la signification très particulière, une sorte d'*hétérologie* du sens.

2.1. Parole et dialogue

2.1.1. L'incarnation de la parole

La thèse centrale de la théorie du langage lévinasienne dans *Totalité et Infini* est que la relation langagière avec autrui ne provient pas d'un « monologue intérieur », au contraire, elle précède et conditionne déjà toujours celui-ci :

> Le langage conditionne la pensée : non pas le langage dans sa matérialité, mais comme une attitude du Même à l'égard d'autrui, irréductible à la représentation d'autrui, irréductible à une intention de pensée, irréductible à une conscience de… puisque se rapportant à ce qu'aucune conscience ne peut contenir,

> se rapportant à l'infini d'Autrui. Le langage ne se joue pas à l'intérieur d'une conscience, il me vient d'autrui […] (*TI* 224)

Les expressions « intention de pensée », « conscience de », mais plus encore les références ultérieures au « monologue » et au « discours intérieur » ne laissent aucune doute sur la cible de la critique lévinasienne : on le sait, c'est en la réduisant à un « soliloque » solitaire de l'ego, que Husserl essaie de penser la signification du langage dans son *Ière Recherche Logique*.[1] Après la première réduction, celle de l'*indice*, phénomène sensible et physique extérieur à l'*expression* intentionnelle d'une signification, Husserl s'y emploie, dans le § 8, de mettre hors-jeu, par une deuxième réduction, la *fonction communicative* comme telle du discours. Si toute communication, en tant que rapport intersubjective – c'est-à-dire apprésentation de la vie psychique d'autrui à partir de la présentation des indices qu'il en donne – implique un entrelacement de l'expression et de l'indice, alors il faudra réduire la dimension communicative même du langage, pour atteindre la pureté intentionnelle de l'expression. La présence immédiate (non-médié par des indices) du vécu dans la perception intérieure est le garant de l'idéalité de la signification, ce qui revient à dire que c'est le monologue intérieur, le langage se jouant à « l'intérieur de la conscience », c'est, en fin du compte, la pensée solitaire qui précède et conditionne tout langage communicatif. Thèse renversée donc par Lévinas au début du passage cité plus haut : ce n'est pas la pensée qui conditionne le langage, mais au contraire, c'est le langage entendu comme relation à autrui qui conditionne tout discours intérieur de la pensée.[2]

Qu'au lieu d'être précédée par la pensée, le langage soit celui qui conditionne celle-là toujours déjà, c'est sans doute le mérite d'un Merleau-Ponty de l'avoir mis en évidence, du moins dans le contexte de la tradition phénoménologique, bien avant Lévinas. Celui-ci ne veut nullement nier l'importance de l'idée d'une « pensée incarnée », même s'il finira par la rapprocher, d'une manière discutable, du « monologisme » husserlien : « Merleau-Ponty, entre autres, et mieux qu'autres, montra que la pensée désincarnée, pensant la parole avant de la parler, la pensé

---

[1] Husserl, E., *Recherches Logiques* (Ière Recherche), trad. fr. par H. Élie, A.-L. Kelkel, R. Schérer, Paris, PUF, 1961, t. II, vol. 1.

[2] Lévinas rejoint ainsi à sa manière, certes, sans le savoir, la critique du « langage privé » du second Wittgenstein. L'essentiel de l'argument du langage privé, développé dans les § 243-271 des *Investigations philosophiques* (trad. fr. P. Klossowski, Paris, Gallimard, 1961) consiste à démontrer l'impossibilité de l'individuation langagière d'une expérience par le seul biais de son observation dans l'introspection privée. Selon Wittgenstein, même nos expériences tenues pour les plus privées, comme la douleur, acquièrent leur signification par l'usage originairement intersubjective du langage. Plus encore que Lévinas, c'est Derrida qui se rapproche, sans en être conscient lui non plus, de ces analyses wittgensteiniennes, dans son « commentaire » sur la théorie de la signification de la *Ière Recherche Logique* de Husserl, *La voix et le phénomène*, Paris, PUF, 1967. Voir en particulier avec les remarques concernant la « structure originairement répétitive du signe », qui va à l'encontre de l'intention husserlienne d'atteindre l'idéalité de la signification par la séparation du discours non-communicatif solitaire, le « langage privé » de l'ego, du langage communicatif, dans *La voix et le phénomène*, *op. cit.*, p. 54-66.

constituant le monde de la parole, l'adjoignant au monde, – préalablement constitué de significations, dans une opération toujours transcendantale – était un mythe. […] La pensé opère donc quasiment dans le « je peux » du corps. Elle y opère donc avant de se représenter ou de constituer ce corps. La signification surprend la pensée même qui l'a pensée. »[3] (*TI* 226)

Néanmoins, même si elle avait relevé le caractère mythique de la subordination du langage à la pensée, la phénoménologie du langage aurait réduit en fin du compte le surplus de la signification incarné à un « objet intentionnel » (*TI* 226), et restitué ainsi la primauté de la conscience constituante. Lévinas fait alors semblant de rejeter toute la théorie de la signification merleau-pontienne, en la réduisant à la médiation, par les signes corporels d'un « monologue intérieur », de « l'intentionnalité corporelle » (*TI* 227), en effaçant donc tout ce qui y était nouveau par rapport à la conception husserlienne classique.[4] En vérité, l'idée que le visage ne signifie pas l'intériorité d'autrui, qu'il n'est pas une médiation par signe, mais la coïncidence immédiate de l'exprimé et de l'expression, du signe et du signifiant dans le parole, est plus proche de la conception merleau-pontienne du langage incarné que Lévinas le semble l'assumer. Quelles peuvent être alors les raisons de son opposition à cette conception ?

D'une part, c'est l'axiomatique du récit de *Totalité et Infini* qui prescrit les cadres de cette théorie de la signification. Si l'intentionnalité corporelle de la jouissance conteste déjà le privilège de l'intentionnalité constituante et de sa structure noético-noématique (*cf.* par exemple *TI* 135-

[3] *Cf.* par exemple, dans la *Phénoménologie de la perception :* « […] la parole n'est pas le "signe" de la pensée […]. La parole et la pensée n'admettraient cette relation extérieure que si elles étaient l'une et l'autre thématiquement données ; en réalité elles sont l'une dans l'autre, le sens est pris dans la parole et la parole est l'existence extérieure du sens. Nous ne pourrons pas davantage admettre […] que la parole soit un simple moyen de fixation, ou encore l'enveloppe et le vêtement de la pensée. […] Il faut, que d'une manière ou de l'autre, le mot et la parole cessent d'être une manière de désigner l'objet ou la pensée, pour devenir la présence de cette pensée dans le monde sensible, et, non pas son vêtement, mais son emblème ou son corps. […] Nous découvrons ici sous la signification conceptuelle des paroles une signification existentielle, qui n'et pas seulement traduit par elles, mais qui les habite et en est inséparable.» (Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception,* Paris, Gallimard, 1945, coll. « Tel », 1992, p. 212.) « […] l'opération expressive réalise ou effectue la signification et ne se borne pas à la traduire. » (*ibidem*, p. 213.) Pour nuancer la présentation un peu schématique de Lévinas, ajoutons encore que Merleau-Ponty s'inspire en fait, comme il le reconnaît lui-même, du dernier Husserl, chez lequel, contrairement à sa première conception objectivante du langage à l'époque des *Recherches Logiques*, « le langage apparaît comme une manière originale de viser certains objets, comme le corps de la pensée (*Formale und Transzendentale Logik*) ou même comme l'opération par laquelle des pensées qui, sans lui, resteraient phénomènes privés, acquièrent valeur intersubjective et finalement existence idéale (*Ursprung der Geometrie*). La pensée philosophique qui réfléchit sur le langage serait dès lors bénéficiaire du langage, enveloppée et située en lui. » in *Éloge de la philosophie et autres essais*, Paris, Gallimard, 1953 (Édition de poche, 1993), p. 73-75.

[4] Il est vrai qu'à l'époque de la *Phénoménologie de la perception* (et Lévinas semble se référer premièrement – il le doit, en 1961 – à ce livre) Merleau-Ponty ne parvient pas encore à penser le corps *comme* expression, parce qu'il reste à l'opposition nature/culture, et à un parallèle entre le geste corporel qui vise le monde sensible et le geste verbale, la parole qui s'insère dans un monde culturel déjà institué. D'autre part, dans la description de l'intersubjectivité, qui reste finalement une oscillation entre l'idée schelerienne d'un courant psychique indifférencié, d'un sujet prépersonnel, anonyme, et l'égologie husserlienne de l'expérience corporelle de Husserl, le corps qui fonde la relation à autrui selon la deuxième conception, est encore pensée comme ce qui médiatise le rapport de la conscience au monde. *Cf.* Barbaras, R., *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty,* Grenoble, Jérôme Millon, 1991, p. 56-57, 62.

136), ce débordement reste encore sous l'emprise du mouvement centripète de l'ego qui ne peut être déposé que par la révélation du visage parlant, par une intentionnalité non pas de la jouissance, mais de la transcendance d'autrui. Ce qui revient à dire que tout ce qui relève de l'activité corporelle du moi, tel « le travail », « l'œuvre » et les autres existentiales du moi incarné, analysées dans la deuxième section de l'ouvrage, appartiennent encore à l'immanence égoïque du Même, radicalement séparé de la transcendance de l'Autre, qui ne survient que par la manifestation d'autrui dans son visage. Ceci explique alors pourquoi la thèse de sa théorie de la signification, anticipée dès le début, consiste « à séparer radicalement langage et activité, expression et travail […]. »[5] (*TI* 225) La raison de cette séparation est que « l'incarnation prise pour fait premier du langage, sans indication de la structure ontologique qu'elle accomplit, assimilerait le langage à l'activité, à ce prolongement de la pensée en corporéité, du *je pense* en *je peux* […]. » (*TI* 224) La formulation ici est plus nuancée, car, malgré leur « séparation radicale » il est pourtant admis que le langage incarné « accomplit » d'une certaine manière une structure ontologique plus originaire. En ce qui concerne cette « structure ontologique » première, la dimension originaire du langage, elle est évidemment la relation avec autrui : « l'essence du langage est la relation avec Autrui », relation avec le visage parlant d'autrui. Le visage est « la présentation du sens » dans « le face à face originel du langage. » (*TI* 227) Mais la primauté de cette « structure ontologique » n'empêche pas qu'elle soit « accomplie » par un langage incarné, à condition qu'on entende par-là premièrement *le langage incarné de l'autre*. Pour Lévinas, le langage s'incarne originairement dans le visage parlant d'autrui. S'il reproche donc à Merleau-Ponty le fait d'avoir négligé l'essence du langage, la relation à autrui, en faveur de la primauté de l'incarnation, c'est parce que pour lui la dimension originaire du langage n'est pas l'incarnation comme telle, mais l'incarnation dans le visage d'autrui qui parle. Et cela nous amène à la deuxième raison du divorce avec la conception merleau-pontienne du langage.

Parce qu'il semble bien qu'il doit y avoir, outre les présuppositions initiales du récit de l'ouvrage, une autre raison, mais sur laquelle Lévinas fait silence. En effet, il est symptomatique qu'il ne mentionne jamais l'idée essentielle de la conception de Merleau-Ponty, par laquelle celui-ci dépasse d'ailleurs les cadres de l'égologie husserlienne, à savoir le fait que déjà au niveau de la perception, mais plus encore dans l'expérience du langage, la signification se donne à travers

[5] Voir : « L'action n'exprime pas. Elle a un sens, mais nous mène vers l'agent en son absence. Les œuvres signifient leur auteur, mais indirectement, à la troisième personne. » (*TI* 62) « Le *qui* de l'activité n'est pas *exprimé* dans l'activité, n'est pas *présent*, n'assiste pas à sa manifestation, mais y est simplement signifié par un signe dans un système des signes, c'est-à-dire comme un être qui se manifeste précisément en tant qu'absent de sa manifestation […] » (*TI* 194) « Mais l'œuvre ne manifeste-t-elle pas cette intériorité au-dehors ? N'arrive-t-elle pas à percer l'écorce de la séparation ? Les actions, les gestes, les manières, les objets utilisés et fabriqués, ne racontent-ils pas leur auteur ? Certes, mais seulement s'ils ont revêtu la signification du langage qui s'institue par-delà les œuvres. » (*TI* 191)

une *réciprocité* fondamentale entre les gestes corporels et verbales d'autrui et les miens. Il y chez Merleau-Ponty un entrelacement originaire des gestes déjà dans la perception et qui se poursuit dans l'expérience du dialogue[6], une réciprocité du sens qui semble être totalement étrangère à la pensée de Lévinas.

Or l'ironie fait que, en rejetant toute symétrie et réciprocité non seulement de l'expérience perceptive, mais aussi du langage, en réservant l'incarnation du langage à la seule expression du visage d'autrui, la théorie de la signification lévinasienne se rapproche beaucoup plus à celle de Husserl qu'il ne le voudrait. De plus, c'est par ce même geste qu'il reste, comme par la radicalité même de son intention de le dépasser, dans les cadres théorétiques de l'égologie statique.

Ainsi, nous pouvons trouver plusieurs similitudes entre les démarches que Husserl et Lévinas entreprennent pour découvrir la pureté de l'expression (celle de l'ego, pour l'un, et celle d'autrui, pour l'autre). Il est très frappant de voir Lévinas reproduire les mêmes réductions que la *Ière Recherche Logique*, même si c'est, certes, avec l'intention inverse, non pas pour atteindre l'immédiateté du sens de l'immanence de l'ego, mais pour relever l'immédiateté du sens de la transcendance d'autrui. Premièrement, Lévinas réduit aussi l'indice, la face physique de l'expression, « l'œuvre » d'autrui, toutes les signes du monde intersubjectif déjà institué qui renvoient à autrui, les ustensiles, le contexte culturel commun, ou encore l'écriture[7], etc. Contrairement à la médiation des signes, le visage ne signifie pas, il s'exprime, et « porte secours » à sa parole, selon le mot du *Phaidros* que Lévinas cite souvent.[8] Mais deuxièmement, est c'est par-là qu'il se rapproche plus encore de Husserl, il réduit, lui aussi, la dimension communicative et dialogique du langage. Et il la réduit justement parce qu'il envisage cette dimension non pas à la manière de Merleau-Ponty, comme une réciprocité immédiate du sens, mais, dans le sillage de Husserl, comme une « médiation des signes ». (Il le fera ainsi jusqu'à ses écrits tardifs.) Car ce n'est pas tant Merleau-Ponty auquel il a tendance à la reprocher, mais encore Husserl qui aurait pensé le discours communicatif (du moins dans la *Ière Recherche Logique*) comme apprésentation

---

[6] « La communication ou la compréhension des gestes s'obtient par la <u>réciprocité</u> de mes intentions et des gestes d'autrui, de mes gestes et des intentions lisibles dans la conduite d'autrui. Tout se passe comme si l'intention d'autrui habitait mon corps ou comme si mes intentions habitaient le sien. […] Le geste est devant moi comme une question, il m'indique certains points sensibles du monde, il m'invite à l'y rejoindre. La communication s'accomplit lorsque mon conduit trouve dans ce chemin son propre chemin. Il y a confirmation d'autrui par moi et de moi par autrui. » (*Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 216) « Dans l'expérience du dialogue, il se constitue entre autrui et moi un terrain commun, ma pensée et la sienne ne font qu'un seul tissu, mes propos et ceux de l'interlocuteur sont appelés par l'état de la discussion, ils s'insèrent dans une opération commune dont aucun de nous n'est le créateur. Il y a là un être à deux, et autrui n'est plus ici pour moi un simple comportement dans mon champ transcendantal, ni d'ailleurs moi dans le sien, nous sommes l'un pour l'autre collaborateurs dans une <u>réciprocité</u> parfaite, nos perspectives glissent l'une dans l'autre, nous coexistons à travers un même monde. » (*ibidem*, p. 407.)

[7] Ce n'est pas par hasard que Lévinas s'attire la même critique du phonocentrisme de la part de Derrida, que celui-ci expose à propos de Husserl. *Cf.* « Violence et métaphysique », *op. cit.*, p. 150-151.

[8] Platon, *Phaidros*, 274b-277a.

de la vie psychique d'autrui par la médiation des indices langagiers. Lévinas oppose en fait à celui-ci, nous l'avons dit plus haut, le langage incarné merleau-pontien, qui est, certes, pour lui, le langage incarné dans le visage parlant d'autrui, dans lequel, contrairement à la dichotomie husserlienne indice physique présenté/ psychique apprésenté, l'« exprimé » et « celui qui exprime », le « révélé » et le « révélateur » coïncident. (*TI* 61-62) Tout comme Husserl, qui met entre parenthèses le discours communicatif pour retrouver l'origine du sens dans la présence immédiate du vécu, Lévinas réduira donc à son tour la dimension communicative du langage à la présence immédiate de l'expression d'autrui, à l'origine du sens dans la parole du visage. Car il y a aussi, troisièmement, tout une « métaphysique de la présence » très problématique dans la description de la manifestation du visage dans *Totalité et Infini* : la manière du visage d' « assister à sa propre manifestation » et de « porter secours » à sa parole est souvent décrite comme « présence vivante » (*TI* 61), comme « présentation de l'être » (*TI* 118) ou même comme « présentation – la vie – du présent », « actualisation de l'actuel » (*TI* 65).

Il paraît donc, en conclusion, que si l'essence du langage est, chez Lévinas, la relation à autrui, ce langage s'incarne premièrement dans le visage parlant d'autrui, il est originairement le langage de l'autre, au risque de devenir à son tour un monologue – non pas certes le « monologue intérieur » de l'ego, mais quelque chose comme le *monologue « extérieur » de l'autre*. Il faut comprendre bien que si l'essence du langage est la relation à autrui, alors le langage originaire doit se conformer à l'essence de cette relation même, à l'asymétrie et la non-réciprocité radicale, il doit donc être originairement *a-dialogique*.

2.1.2. Le dialogue ou le langage objectivant

Certes, Lévinas ne pense pas que le dialogue ou la communication n'ait aucune importance pour le langage. En fait, il y a toute une théorie autonome de la dimension dialogique ou communicative du langage dans *Totalité et Infini*, que nous allons aborder maintenant. Mais là nous avons affaire avec une dimension déjà secondaire et dérivée par rapport à l'originarité et la primauté du parole d'autrui, celle du *langage objectivant ou thématisant*. Ici, Lévinas s'explique, ou plutôt il polémique avec Heidegger.

Comme très souvent, le texte ne le mentionne pas explicitement, mais ce ne peut être que Heidegger qui aurait dérivé la « contemplation » de l'apparaître de la signification première de la « finalité de notre comportement pratique ». « D'où la priorité du souci par rapport à la contemplation, l'enracinement de la connaissance dans une compréhension qui accède à la « mondanéité » du monde et qui ouvre l'horizon de l'apparition de l'objet. » (*TI* 95) L'apparition

du terme *souci* (la *Sorge* de Heidegger) confirme notre soupçon, tandis que l'usage du terme « *mondanéité* » (Weltlichkeit), et un peu plus loin ce d' « *ustensile* » (Zeug), le précisent : c'est bien au Heidegger du *Sein und Zeit*, et plus exactement à la théorie de la signification ébauchée dans le cadre de l'analyse du *monde ambiant* (Umwelt) de la première section (§§ 15-18), que Lévinas se réfère. Résumons d'abord brièvement cette démarche.

C'est une théorie « pragmatique » de la signification, très proche sous certains aspects du célèbre *meaning is use* du second Wittgenstein[9], que Heidegger expose ici : la signification ne signifie pas en renvoyant à une dénotation objective, à l'étant *à-portée-de-la-main* (Zuhanden), mais se révèle dans l'usage « signifiant » que le Dasein fait des étants *sous-la-main* (Vorhanden), c'est-à-dire des *ustensiles*. La compréhension de la mondanéité, de la *significativité* (Bedeutsamkeit) du monde présuppose que chaque ustensile renvoie en quelque sorte à tous les autres, par un effet universel du *renvoi* (Verweisung) du sens, que Heidegger nomme *tournure* (Bewandtnis). Or, ce qui fait problème pour Lévinas c'est le fait que ce complexe de renvois, la tournure, qu'il redonne par le terme *finalité*, renvoie en fin du compte à la compréhension du Dasein :

> […] la signification renvoie en fin du compte à l'être qui existe en vue de cette existence même. […] celui qui comprend la signification est indispensable à la série où les choses acquièrent un sens, comme fin de série. Le renvoi qu'implique la signification se terminerait là où le renvoi se fait de soi à soi – dans la jouissance. […] l'aboutissement est le point où tout signification précisément se perd. (*TI* 96)[10]

> Le "pour soi" se referme sur soi et, satisfait, perd toute signification. (*TI* 99)

Lévinas pense que l'objectivité de la signification n'est pas dérivée du projet dévoilant égologique du Dasein, mais est posé dans le *discours communicatif*, dans le *dialogue*[11], qui procède toujours de la parole originaire d'autrui, et qui introduit la référence au monde dans la relation de face-à-face :

---

[9] Voir en particulier les §§ 11-14 des *Investigations Philosophiques*, *op.cit.*

[10] *Cf.* : « Mais la totalité de tournure renvoie elle-même en dernière instance à un pour-quoi avec lequel il *ne* retourne *plus* de rien – autrement dit qui n'est plus un étant sur le mode d'être de l'à-portée-de-la-main à l'intérieur d'un monde, mais un étant dont l'être est déterminé comme être-au-monde, à la constitution d'être duquel la mondanéité elle-même appartient. Ce pour-quoi primaire n'est plus un pour-cela comme "de" possible d'une tournure. Le "pour-quoi" primaire est un en-vue-de-quoi. Mais l'en-vue-de concerne toujours l'être du *Dasein*, pour lequel en son être il y *va* toujours essentiellement de cet être. » (*Être et temps*, *op. cit.*, p. 84.)

[11] Il nous faut corriger la remarque de notre deuxième note, puisqu'en vérité c'est seulement à ce niveau dérivé que la théorie du langage lévinasien s'apparente au langage originairement intersubjectif opposé par Wittgenstein au langage privé. Voir par exemple : « Connaître objectivement, serait donc constituer ma pensée de telle manière qu'elle contienne déjà une référence à la pensée des autres. Ce que je communique donc se constitue d'ores et déjà en fonction des autres. En parlant je ne transmets pas à autrui ce qui est objectif pour moi : l'objectif ne devient objectif que par la communication. » (*TI* 231).

> L'objectivité où l'être est proposé à la conscience n'est pas un résidu de la finalité. […] L'objectivité n'est pas ce qui reste d'un ustensile ou d'une nourriture, séparés du monde où se joue leur être. Elle se pose dans un discours, dans un entre-tien qui propose le monde. (TI 97)

> « L'entrée des êtres dans une proposition constitue l'événement originel de leur prise de signification […]. (TI 100)

> Autrui, le signifiant – se manifeste dans la parole en parlant du monde et non pas de soi, il se manifeste en proposant le monde, en le thématisant. (TI 98)

Le discours communicatif est le langage objectivant de la mise en commun du monde, de la proposition du monde à autrui. C'est en fait au langage et à la proposition apophantique que Lévinas pense ici, donc à la fonction descriptive du langage impliquant la présence des autres :

> En désignant une chose, je la désigne à autrui. L'acte de désigner, modifie ma relation de jouissance et de possédant avec les choses, place les choses dans la perspective d'autrui. […] La chose devient thème. Thématiser, c'est offrir le monde à Autrui par la parole. (TI 230)

Si ce langage est le langage apophantique, alors il faudrait méditer sur ce que Heidegger dit à propos de celui-ci et à propos du langage herméneutique originaire (qui correspondrait donc à la parole chez Lévinas), notamment sur le fait que loin d'être des monologues du Dasein, ils impliquent aussi dans un certain sens le discours communicatif.[12] De toute façon, il paraît qu'ici aussi on a affaire de nouveau à un autre renversement : ce n'est pas le projet dévoilant du Dasein (réduit à une égologie du sens semblable à celle de Husserl) qui est l'origine de la signification, mais la parole d'autrui : « La parole est ainsi, l'origine de toute signification – des outils et de toutes les œuvres humaines – car, par elle, le système de renvois auquel revient toute signification reçoit le principe de son fonctionnement même […] » (*TI* 100) Mais quelle est alors la différence entre l'égologie du Dasein ou celle d'autrui ? Les arguments de Lévinas sur la différence essentielle entre le « commencement » et la « fin » de la signification (*TI* 99) sont loin de nous apporter une réponse définitive à ce problème.

Malgré l'introduction de la dimension dialogique du langage, le dialogue n'est, dans la théorie du langage et de la signification de *Totalité et Infini*, qu'une dimension dérivée par rapport à la situation interlocutive originairement a-dialogique de la parole d'autrui qui est l'origine de la

[12] Nous reviendrons sur la question de la proposition apophantique dans le deuxième chapitre de la deuxième partie de notre travail.

signification. Il semble donc que Lévinas est encore à la recherche de l'origine, de l'*arché* du sens, qu'il le trouve non pas dans l'ego constituant, à la manière de Husserl, mais dans autrui, « origine de toute signification » (*TI* 100). Le visage d'autrui est arché aussi dans le sens du principe : « L'expression est le principe » ; « Autrui est principe du phénomène » (*TI* 92) Il est ensuite la « première signification » (*TI* 227, 229), « rationalité première », « premier intelligible »[13] (*TI* 229), « production du sens » (*TI* 61), « événement originel de la signification » (*TI* 92), il « donne un sens – une orientation – à tout phénomène » (*TI* 100). L'apothéose de la théorie de la signification lévinasienne paraît être ainsi une sorte d'*hétérologie* du sens, qui, si elle destitue bien l'égologie du sens husserlienne, le fait par un simple renversement qui laisse intact son cadre théorétique : on remplace simplement la primauté de l'ego constituant avec la primauté du visage d'autrui qui serait paradoxalement l'origine constituant du sens. Et effectivement, Lévinas n'hésite pas à employer la formule paradoxale de « Sinngebung étrangère » ou de « Sinngebung d'autrui ». (*TI* 326, 328-330). Afin de comprendre les prémisses plutôt non-phénoménologiques de cette très particulière hétérologie du sens et du langage, il nous faudra revenir, dans la section suivante, encore une fois sur l'influence de Rosenzweig sur la pensée de Lévinas.

2.2. Hétérologie et révélation : l'influence de Rosenzweig sur la philosophie de langage de Totalité et Infini

Alors que le premier livre de l'*Étoile de la Rédemption* décrit – ainsi comme nous l'avons vu dans la section 1.3. – l'éclatement de la totalité cosmo-théo-anthropologique dans les trois substances séparés et irréductibles l'une à l'autre du dieu, du monde et de l'homme, dans le deuxième livre de l'ouvrage ces trois éléments isolés brisent leur solipsisme et se transcendent, s'ouvrent l'une vers l'autre. Cette entrée en relation ne doit être pensée comme une restitution de la totalité, mais comme un mouvement de la transcendance à la fois *temporelle* et *langagière* de chaque substance vers les deux autres : au mouvement de Dieu vers le monde correspond le *passé* et le *récit* de la *Création* ; à celui du Dieu vers l'homme le *présent* et le *dialogue* de la *Révélation* ; et à celui de l'homme vers le monde le *futur* et le *choeur* de la *Rédemption*. Ces trois dimensions temporelles pensées dans l'horizon de la religion donnent d'ailleurs la structure de l'*Étoile*, dont le premier livre traite du passé du monde antique païen, le deuxième décrit, à partir du présent de la

[13] Le *primum intelligible* de la tradition aristotélicien.

Révélation, les trois moments temporels-religieux, tandis que le troisième analyse le futur de la Rédemption dans la tradition du judéo-christianisme. Rosenzweig s'inspire ici d'un schéma historico-théosophique utilisé par Schelling dans les *Âges du Monde* (*Weltalter*), qui voulait être la première partie d'un grand système du théisme, d'une épopée de l'être à travers les trois stades de la vie divine : le passé absolu d'avant la création, le présent absolu de l'histoire du monde, et le futur absolu de la restitution de toutes choses dans l'unité divine.[14]

Totalité et Infini reprend la structure tripartite d'origine schellingienne de l'*Étoile*. D'abord, au premier livre de l'*Étoile*, celui du monde du « paganisme » de l'antiquité grecque, correspond la phénoménologie de la jouissance égologique du moi « athée » (*TI*, 54, 75, 158, etc.) ou même « païen » (*TI* 151) de la section intitulé « Intériorité et économie » de *Totalité et Infini* : la phénoménologie de la séparation d'un moi égoïste et solitaire qui n'est autre – ainsi comme nous l'avons mis en évidence dans le § 3 – que l'*homme tragique méta-éthique* du premier livre de l'*Étoile*, et dont l'unicité radicale correspond à l'*ipséité* (*Selbstheit*) incomparable de l'homme métaéthique. Ensuite, à la Révélation essentiellement langagière du deuxième livre de l'*Étoile* correspond la révélation, dans la présence, du visage parlant d'autrui de la section « Visage et extériorité » de l'ouvrage de Lévinas. D'ailleurs, tout comme chez Rosenzweig, où l'entrée en relation des substances séparées, appelée « religion », présuppose le moment de l'égoïsme et du paganisme (celui-ci étant « la vérité sous sa forme élémentaire »[15]), chez Lévinas aussi, la relation éthique à autrui, désigné par le même terme de « religion » (*TI* 79, *EN* 19, etc.), présuppose l'égoïsme originaire du moi athée. De plus, c'est seulement la séparation originaire d'un tel moi, qui rend possible une relation de transcendance entre le Même et l'Autre (*TI* 54), relation qui n'annulera pas d'ailleurs la séparation initiale (*TI* 31, 54, 75, 104, 242, 281). Finalement, au futur de la Rédemption du troisième livre de l'*Étoile* répond le futur de la *fécondité* et de la *paternité* de la section intitulée « Au-delà du visage » de *Totalité et Infini*, futur d'un temps infini qui est explicitement mise en corrélation avec le « temps messianique » du « jugement du Dieu » (*TI* 277, 317-318).[16]

En revenant maintenant au passage du premier livre au deuxième de l'*Étoile* de Rozenweig, il est très important de voir que ce passage induit une véritable inversion du point de vue : contrairement à la description de l'*extérieur*, par la *pensée logique et conceptuelle*, des trois substances élémentaires, le deuxième livre décrit de l'*intérieur* de l'*existence* vécue, l'expérience

---

[14] *Cf.* Mosès, S., *Système et Révélation*, *op. cit.*, p. 35-41 et *passim*.
[15] Rosenzweig, F., « La pensée nouvelle », in *Foi et savoir, op. cit.*, p. 154.
[16] Le titre d'un paragraphe dans *De l'existence à l'existant* parle explicitement du « temps de la rédemption ». *Cf. EE* 153.

du mouvement de chaque substance vers les deux autres. (Là encore, Rosenzweig suit l'opposition qu'on peut retrouver chez le dernier Schelling, entre la *philosophie négative*, philosophie de la mythologie, du concept et du paganisme, et la *philosophie positive*, philosophie de la *Révélation* – terme repris par Rosenwzeig – qui décrit l'existence à travers l'expérience concrète du judéo-christianisme.) Cette inversion du point de vue est une véritable conversion du regard, comparable à la conversion phénoménologique : le mouvement de chaque substance vers les deux autres ne peut être décrite comme une relation entre deux termes vue de l'extérieur par un tiers, car cela impliquerait l'annulation, et de la séparation et de la relation des substances, et la retombée dans la totalisation cosmo-théo-anthropologique de la philosophie traditionnelle. L'existence ne pense pas la relation, elle la *vit* de l'intérieur, comme l'événement de sa propre ouverture à l'extériorité de l'autre. Cette expérience vécue de la relation s'atteste, pour Rosenzweig, dans les catégories du *langage*. C'est-à-dire qu'à la conversion phénoménologique du regard correspond le remplacement de la logique conceptuelle du premier livre par une description de l'expérience langagière.

L'une des nouveautés incontestables de la méthode philosophique de Rosenzweig – par laquelle il anticipe d'ailleurs, à sa manière, le « tournant linguistique » des philosophies analytiques et herméneutiques du XXème siècle – est sans doute la découverte du langage comme « organon de l'existence », pour reprendre la caractérisation récurrente de l'Étoile. L'expérience de l'existence est une expérience essentiellement langagière, parce que le langage, toute comme l'existence, est essentiellement temporel et parce que tous les deux sont impliqués, ainsi que nous le verrons, dans un rapport nécessaire à un autre extérieur. Si le *récit* dévoile le monde comme toujours déjà donné, comme Création, et dans l'expérience de la parole commune, le *chœur* anticipe la Rédemption, la modalité centrale du langage est, dans *l'Étoile*, celle de l'expérience de la présence de l'interlocuteur dans le *dialogue*, qui est le paradigme de la Révélation. La Révélation est la relation des deux substances (Dieu et l'homme) qui s'ouvrent l'une vers l'autre dans l'expérience du dialogue dans lequel la parole de l'un ne se constitue comme parole qu'à travers la parole de l'autre : d'un côté, Dieu ne peut dire *je* que dans la mesure où l'homme lui dit *tu*, et de l'autre côté, le *je* de l'homme ne se constitue que s'il a été d'abord interpellé comme un *tu*.[17] : le *je* n'est *je* que parce que, plus originellement, il est un *tu* pour quelqu'un d'autre. Nous

[17] « Au Je répond, dans l'intime de Dieu, un Tu. C'est là le mutuel accord entre Je et Tu dans le monologue divin lors de la Création de l'homme. Mais comme le Tu n'est pas un Tu authentique – puisqu'il demeure dans l'intimité de dieu -, de même le Je n'est pas encore un Je authentique ; car il n'a pas encore rencontré de tu en face de lui. C'est seulement lorsque le Je reconnaît le Tu comme quelque chose d'extérieur à lui, c'est-à-dire lorsqu'il passe du monologue au véritable dialogue, qu'il devient ce que nous venons de définir comme la phonémisation du Non originel. […] Le Je proprement dit, le Je qui ne va pas de soi, le Je marqué et souligné ne peut s'actualiser en phonème qu'avec la découverte du Tu. » (Rosenzweig, F., *L'Étoile de la Rédemption, op. cit.*, p. 208)

verrons que Lévinas reprend non seulement le moment structurel de la révélation langagière d'autrui, mais encore l'idée typiquement rosenzweigienne selon laquelle *l'interlocution, la modalité centrale du langage, est en fait le paradigme de la Révélation*.

Mais la situation de l'interlocution est paradigmatique, pour Rosenzweig, pour la pratique même de la philosophie. Non seulement le penseur impersonnel de la tradition philosophique est remplacé par le « philosophe du point de vue », mais celui-ci renonce aussi au discours impersonnel du premier, en devenant un *penseur parlant* (*Sprachdenker*). Rosenzweig voyait la véritable originalité de sa propre méthode philosophique dans le renoncement au discours monologique et impersonnel (qui n'est qu'un cas particulier du langage, où l'interlocuteur est absent) de la philosophie, et dans le geste de donner effectivement la parole à la pensée philosophique, en l'identifiant à la modalité centrale du langage, celle de l'interlocution qui implique la présence d'un interlocuteur. Quand Lévinas affirme donc, dans *Totalité et Infini*, que « la rupture de la totalité » est l'œuvre d'une pensée qui « se trouve *en face* d'un Autre » et qui « *consiste à parler* » (*TI* 31), et quand il place, à quelques reprises près, le discours philosophique même de cet ouvrage – c'est-à-dire le métalangage philosophique qui décrit le langage de la relation éthique – *en face* d'un interlocuteur (il faudra dire plutôt, d'un inter-lecteur) [18], il s'inspire évidemment de l'idée rosenzweigienne du penseur parlant. Toute la philosophie du langage de *Totalité et Infini* est profondément influencée – ainsi que nous voudrions le montrer dans cette section – par l'opposition fondamentale de Rosenzweig entre le *monologue impersonnel et intemporel de la « pensée logique »* de la tradition philosophique (dont l'accomplissement final est le discours universel de l'esprit absolu hégélien), qui « ne pense à personne et ne s'adresse à personne », et la *« pensée grammaticale »* du discours *interpersonnel* et *temporel* qui « parle à quelqu'un et s'adresse à quelqu'un » et qui « est lié au temps ».[19] Nous pensons donc que, s'il y

[18] Voir : « Le propos même par lequel je l'énonce et dont la prétention à la vérité – postulant une réflexion totale – réfute le caractère indépassable de la relation du face à face, le confirme cependant par le fait d'énoncer cette vérité, de le dire à autrui. » (*TI* 244) « La philosophie elle-même constitue un moment de cet accomplissement temporal, un discours s'adressant toujours à un autre. Celle que nous sommes en train d'exposer s'adresse à ceux qui voudront la lire. » (*TI* 302) Lévinas n'hésite même pas à s'installer dans la hauteur du maître enseignant la sagesse éthique : « La description du face à face que nous avons tenté ici, se dit à l'Autre, au lecteur qui réapparaît derrière mon discours et ma sagesse. La philosophie n'est jamais une sagesse parce que l'interlocuteur qu'elle vient d'embrasser lui a déjà échappé. Autrui auquel le "tout" se dit, maître ou élève, la philosophie, dans un sens essentiellement liturgique, l'invoque. » (*TI* 329)

[19] Il est utile de citer, dans la perspective de la comparaison avec Lévinas, le passage essentiel de « La pensée nouvelle », où cette distinction entre la pensée grammaticale et la pensée logique est introduite : « La méthode de la pensée qui a formé toute la philosophie jusqu'ici fait place à la méthode du langage. La pensée est intemporelle et veut l'être, elle cherche à nouer d'un seul élan mille relations et ce qui est ultime, le but, est pour elle ce qu'il y a de primordial. Le langage est lié au temps, se nourrit de la temporalité et ne veut ni ne peut quitter cette terre nourricière ; il ignore à l'avance où il aboutira, ses répliques lui viennent d'un autre. Il vit essentiellement de la vie d'un autre qu'il soit l'auditeur du récit, l'interlocuteur du dialogue ou un compagnon au sein du choeur, tandis que la pensée est toujours solitaire, même si c'est en commun que l'on pense, au sein d'un groupe qui "philosophe à l'unisson" (car l'autre ne peut me faire que les objections que je serais moi-même contraint de me faire), et c'est la raison pour

a une influence de la philosophie du dialogue sur la pensée lévinasienne, alors elle vient, avant tout, de Rosenzweig, que de Buber ou Marcel, auteurs que Lévinas a commencé d'ailleurs à les lire beaucoup plus tard que le premier.

2.2.1. Hétérologie contre homologie du discours

Nous avons présenté, dans la section 1.3., la conception lévinasienne de l'intersubjectivité du *face-à-face asymétrique et non-réciproque*, relation sans aucune médiation d'un troisième terme universel et commun, des deux unicités incomparables, celle du moi absolument identique à soi et d'autrui absolument autre et transcendant. Nous avons vu à cette occasion que cette paradoxale « relation sans relation » (*TI* 79) doit être, afin de préserver la transcendance, une relation à travers une différence radicale, transcendant toute communauté préalable du genre. L'une des thèses centrales de *Totalité et Infini* est que cette relation à travers une différence radicale est accomplie par le langage :

> […] le *rapport* du Même et de l'Autre […] est le langage. Le langage accomplit en effet un rapport de telle sorte que les termes ne sont pas limitrophes dans ce rapport, que l'Autre, malgré le rapport avec le Même, demeure transcendant au Même. (*TI* 28-29)

> […] ce rapport de vérité qui, à la fois, franchit et ne franchit pas la distance – ne forme pas de totalité avec "l'autre rive" – repose sur le langage : relation ou les termes s'*absolvent* de la relation – demeurent absolus dans la relation. (*TI* 59)

---

laquelle la plupart des dialogues philosophiques, même la majeure partie des dialogues de Platon sont ennuyeux. Le dialogue véritable est précisément le théâtre d'un événement : je ne peux pas savoir à l'avance ce que me dira l'autre, parce que j'ignore moi-même ce que je dirai ; sans doute ignoré-je même si je dirai quoi que ce soit. […] Avoir besoin du temps signifie ne rien pouvoir anticiper, être contraint de tout attendre, dépendre de l'autre pour ce qui nous est le plus propre. Voilà qui est tout à fait impensable pour le penseur qui ne s'appuie que sur la pensée, tandis que cela définit le penseur qui s'en remet au langage. Penseur du langage – car, bien entendu, la pensée nouvelle, fondée sur le langage, est aussi une pensée, de même que la pensée traditionnelle ne pouvait se passer de parole intérieur ; ce qui sépare la pensée traditionnelle, la pensée logique de la pensée grammaticale, ne réside pas dans le fait que l'une est silencieuse et que l'autre parle, mais en ceci que la pensée nouvelle a besoin de l'autre, ce qui revient au même, dans le fait qu'elle prend au sérieux le temps : penser, c'était penser pour personne et ne s'adresser à personne [...] ; parler, en revanche, c'est parler à quelqu'un et penser pour quelqu'un : et ce quelqu'un est toujours une personne bien précise qui n'a pas seulement des oreilles, comme tout le monde, mais aussi une bouche. » (« La pensée nouvelle », in : *Foi et savoir. Autour de l'Étoile de la Rédemption*, *op. cit.*, p. 158-159.) Si Rosenzweig se réfère, dans la poursuite de ce texte, à l'influence de Feuerbach, de Cohen, de Eugen Rosenstock, et il cite, aussi les noms de Buber et de Ferdinand Ebner, on pourrait montrer aussi que, en ce qui concerne en général l'idée de la priorité du langage sur la pensée (partagée par la philosophie analytique du langage du XXème siècle, comme par exemple celle de Wittgenstein), Rosenzweig, et dans son sillage, Lévinas, s'inscrit dans une tradition qu'on pourrait retracer jusqu'à la critique de Kant par Hamann dans sa *Métacritique sur le purisme de la raison* (1784) (reprise par Herder dans sa propre *Métacritique* de 1799), où celui-ci reprochait déjà à Kant l'émancipation excessive de la raison de son rapport avec le langage. Le langage est, dans l'acception de Hamann, l'unique « organon et kriterion de la raison », car la racine commune de la sensibilité et de l'entendement sont les mots ou les paroles, qui sont à la fois concept et intuition, à la fois purs et empiriques.

> […] la parole procède de la différence absolue. La différence absolue, inconcevable en termes de la logique formelle, ne s'instaure que par le langage. Le langage accomplit une relation entre des termes qui rompent l'unité d'un genre. Les termes, les interlocuteurs, s'absolvent de la relation ou demeurent absolus dans la relation. […] Le langage est un rapport entre termes séparés. (*TI* 212)[20]

Que le langage établisse une relation à travers une distance, une différence, une transcendance infranchissable, cela veut dire qu'il se constitue à travers l'absence de la communauté du genre qui caractérise la relation face-à-face des deux unicités incomparables. À l'envers, toute communauté conceptuelle du langage sera dénoncée par Lévinas comme étant l'équivalent du troisième terme initial qui réduit les deux singularités de la relation interpersonnelle à deux termes comparables et interchangeables.

Dans le sillage de Rosenzweig, Lévinas s'oppose d'abord au monologue impersonnel du discours universel de l'esprit absolu hegelien :

> Peut-on fonder l'objectivité et l'universalité de la pensée sur le discours ? La pensée universelle n'est-elle pas de soi antérieure au discours ? Un esprit en parlant n'évoque-t-il pas ce que l'autre esprit pense déjà, l'un et l'autre participant aux idées communes ? Mais la communauté de la pensée aurait dû rendre impossible le langage comme relation entre êtres. Le discours cohérent est un. Une pensée universelle se passe de communication. Une raison ne peut être autre pour une raison. Comment une raison peut-elle être un moi ou un autre, puisque son être même consiste à renoncer à la singularité ? […] La raison parlant à la première personne ne s'adresse pas à l'autre, tient un monologue. […] Les penseurs séparés ne deviennent raisonnables que dans la mesure ou leurs actes personnels et particuliers de penser figurent comme moments de ce discours unique et universel. Il n'y aurait de raison dans l'individu pensant que dans la mesure où il entrerait lui-même dans son propre discours où, au sens étymologique du terme, la pensée comprendrait le penseur, où elle l'engloberait. Mais faire du penseur un moment de la pensée, c'est limiter la fonction révélatrice du langage à sa cohérence des concepts. (*TI* 69-70)[21]

---

[20] C'est cette *simultanéité paradoxale de la relation et de la différence radicale au sein de la relation interpersonnelle* constitue, dans la lecture de Lévinas, l'idée essentielle de la philosophie du dialogue, y compris celle de Rosenzweig : « *Dans le dialogue, à la fois se creuse une distance absolue entre le Je et le Tu* ; séparés absolument par le secret inexprimable de leur intimité, chacun étant unique dans son genre comme *je* et comme *tu*, absolument autre l'un par rapport à l'autre, sans commune mesure ni domaine possible pour une quelconque coïncidence (secret inexprimable de l'autre par moi, secret auquel, à tout jamais je n'accède que par l'apprésentation, mode de l'exister de l'autre comme autre), et, d'autre part, c'est là aussi que se déploie – ou s'interpose, en ordonnant le *je* comme je et le *tu* comme tu – la relation extraordinaire et immédiate du dia-logue qui transcende cette distance sans la supprimer, sans la récupérer comme le regard qui parcourt, en la comprenant, en l'englobant, la distance qui le sépare d'un objet dans le monde.» (*DVI* 221) « La distance ou l'altérité absolue de la transcendance, signifie de *soi* la différence et le rapport entre le Je et le Tu en tant qu'interlocuteurs […]. Le concret c'est la distance absolue et la relation du dialogue […] (*ibid.* 222) « Mais dans le dire du dialogue, dans l'interpellation d'un Tu par le Je se fraye un passage extra-ordinaire et immédiat plus fort que tout lien idéal et que toute synthèse qu'accomplirait le *je pense* aspirant à égaler et à comprendre. Passage là où il n'y a plus de passage. C'est précisément parce que le Tu est absolument autre que le Je, qu'il y a, de l'un à l'autre, dialogue. » (*ibid.* 223)

[21] Voir encore : « Dans ce monde sans multiplicité, le langage perd toute signification sociale, les interlocuteurs renoncent à leur unicité non pas en désirant l'autre, mais en désirant l'universel. Le langage équivaudrait à la constitution des institutions raisonnables dans lesquelles devient objective et effective une raison impersonnelle qui

On voit que Lévinas récuse toute conception du langage qui fonde la communicabilité sur un rapport primordial à l'unité et l'identité du logos, dans lequel les partenaires sont reliés par l'*homologie* des idées communes, antérieure à l'événement concret du discours. Le troisième terme préalable à la relation intersubjective est, dans ce cas, la communauté conceptuelle du langage, l'universalité et la généralité des idées communes auxquelles les acteurs de cette relation participent, en renonçant ainsi à leur unicité. L'homologie du discours universel de l'esprit absolu présuppose en effet – conformément à la thèse hégélienne de l'identité du sujet et de la substance – que la subjectivité individuelle dépasse sa particularité personnelle et s'identifie, devient un « moment » de ce discours impersonnel. Mais du moment que l'universalité de la raison unique exclut toute autre raison possible, son discours n'est en fin du compte qu'un monologue qu'il adresse, en absence de tout autre destinataire, à soi-même.

À toute homologie préétablie d'un langage impersonnel Lévinas oppose alors le langage interpersonnel de la situation interlocutive, envisagée à la manière d'une expérience d'un sens absolument transcendant et étranger, comme une *hétérologie* :

> […] le langage instaure une relation irréductible à la relation sujet-objet : la *révélation* de l'Autre. C'est dans cette révélation que le langage, comme système des signes, peut seulement se constituer. L'autre interpellé n'est pas un représenté, n'est pas un donné, n'est pas un particulier, par un côté déjà offert à la généralisation. Le langage, loin de supposer universalité et généralité, les rend seulement possibles. Le langage suppose des interlocuteurs, une pluralité. Leur commerce n'est pas la représentation de l'un par l'autre, ni une participation à l'universalité, au plan commun du langage. […] Le rapport du langage suppose la transcendance, la séparation radicale, l'étrangeté des interlocuteurs, la révélation de l'Autre à moi. Autrement dit, le langage se parle là où manque la communauté entre les termes de la relation, là où manque, où doit seulement se constituer le plan commun. Il se place dans cette transcendance. Le Discours est ainsi expérience de quelque chose d'absolument étranger, « connaissance » ou « expérience » *pure, traumatisme de l'étonnement*. p. 69-70.[22]

Le langage hétérologique se constitue dans l'absence de toute homologie conceptuelle, de toute communauté langagière préalable, entre deux singularités incomparables, c'est-à-dire entre deux

œuvre déjà dans les personnes qui parlent et soutient déjà leur effective réalité : chaque être se pose à part de tous les autres, mais la volonté de chacun ou l'ipséité, consiste dès le départ, à vouloir l'universel ou le raisonnable, c'est-à-dire à nier sa particularité même. En accomplissant son essence de discours – en devenant discours universellement cohérent, le langage réaliserait du même coup l'Etat universel où la multiplicité se résorbe et où le discours s'achève, faute d'interlocuteurs. » (*TI* 239)

[22] L'opposition entre les discours impersonnel et interpersonnel fait son apparition déjà dans *Temps et l'Autre* (1947) (*TA* 48), pour être approfondie ultérieurement dans les écrits préparatoires de *Totalité et Infini*, comme par exemple dans « Le moi et la totalité » (1954) (*cf. EN* 35, 36, 43-45), ou, à travers le thème éthico-politique d'un « discours avant le discours » d'un rapport éthique de particulier à particulier avant l'institution de la loi et de la raison impersonnelle, dans « Liberté et commandement ». (*LC* 36-37)

interlocuteurs absolument séparés, transcendants, et étrangers l'une à l'autre. Au lieu de présupposer l'homologie, c'est-à-dire l'universalité et la généralité conceptuelle, c'est, à l'inverse, ce langage interpersonnel et hétérologique qui rend possible (à travers la réponse *apologique* du moi justifiant sa liberté en face de la mise en question éthique par autrui, et à traverse la *proposition du monde* à autrui) la constitution du discours impersonnel.[23] Notons encore que ce langage de l'hétérologie absolue est, ainsi que le texte le répète plusieurs fois, celui de la *révélation* de l'Autre, terme sur lequel nous reviendrons encore.

La relation interlocutive des deux singularités incomparables ne peut être non plus celle du dialogue platonicien. L'opposition entre l'enseignement éthique du maître et la maïeutique du Socrate dans le *Ménon* revient plusieurs fois sous la plume de Lévinas dans *Totalité et Infini*. (*TI* 43, 66, 68, 71, 85, 186, 196, 223, etc.) Alors que la maïeutique m'apporte ce que je contiens toujours déjà et que je peux retrouver en moi par la *réminiscence*, et que le dialogue platonicien se réduit ainsi, en fin du compte, au « dialogue de l'âme avec elle-même » (*cf*. Platon, *Le Sophiste*, 263 e, 264 a) (*TI* 67, *EDE* 232, etc.), l'enseignement éthique du maître n'éveille aucune réminiscence, car il me *révèle* plus que je contiens, en m'apportant ainsi de radicalement nouveau. En dépit du fait que les rares références de *Totalité et Infini* à la pensée de Kierkegaard sont plutôt critiques, Lévinas s'inspire sur ce point tacitement de lui.[24] C'est dans la première partie des *Miettes philosophiques* que le penseur danois essaie de dégager les catégories selon lesquelles se devrait penser la réception de la vérité au-delà du modèle socratique, où le maître (Socrate) n'est

[23] « Le langage ne s'ajoute pas à la pensée impersonnelle, dominant le Même et l'Autre ; la pensée impersonnelle se produit dans le mouvement qui va du Même à l'Autre et, par conséquent, dans le langage interpersonnel et non seulement impersonnel. Un ordre commun aux interlocuteurs, s'établit par l'acte qui consiste, pour l'un, à *donner* le monde, sa possession, à l'autre ; ou par l'acte positif qui consiste, pour l'un à se justifier de sa liberté devant l'autre, c'est-à-dire par l'apologie. […] Les interlocuteurs comme singularités, irréductibles aux concepts qu'ils constituent en communiquant leur monde ou en s'appelant à la justification d'autrui, président à la communication. La raison suppose ces singularités ou ces particularités, non pas à titre d'individus offerts à la conceptualisation ou se dépouillant de leur particularité pour se retrouver identiques, mais précisément comme interlocuteurs, êtres irremplaçables, uniques dans leur genre, visages. » (*TI* 282)

[24] La principale objection de Lévinas contre la philosophie de Kierkegaard est que ce n'est pas l'unicité du moi, mais premièrement celle d'autrui dans son visage (et seulement après l'unicité d'un moi individué par cette relation éthique à autrui), qui peut faire éclater le système hégélien : « Contre cette protestation égoïste de la subjectivité – contre cette protestation à la première personne – [celle de Kierkegaard notamment] l'universalisme de la réalité hégélienne aura peut-être raison. Mais comment opposer avec le même superbe les principes universels – c'est-à-dire visibles – au visage de l'autre, sans reculer devant la cruauté de cette justice impersonnelle. » (*TI* 335, *cf.* encore *TI* 11, 30) Voir encore : « Toute la polémique entre Kierkegaard et la philosophie de spéculative suppose la subjectivité comme tendue sur elle-même, l'existence comme un souci qu'un être prend de sa propre existence, comme un tourment pour soi. L'éthique signifie pour Kierkegaard le général. La singularité du Moi se perdrait sous la règle valable pour tous. La généralité ne peut ni contenir ni exprimer le secret du Moi infiniment indigent et angoissé pour soi. Le rapport avec Autrui est-il cette entrée et cette disparition dans la généralité ? *Voilà ce que l'on doit se demander contre Kierkegaard, comme contre Hegel.* Si le rapport avec l'extériorité ne peut pas former une totalité dont les parties se comparent et se généralisent, ce n'est pas parce que le Moi garde son secret dans le système, mais parce que l'extériorité où les hommes nous montrent leur visage fait éclater la totalité. […] La mise en question du moi dans le visage d'Autrui est une tension nouvelle dans le Moi qui n'est pas une tension sur soi. Au lieu d'anéantir le Moi, la mise en question le rend solidaire d'Autrui d'une façon incomparable et unique. » (*NP* 85)

qu'une simple occasion pour le disciple de se souvenir d'une vérité immanente qu'il a toujours possédé. Pour Platon, ou – comme Kierkegaard le dit d'habitude – « pour les Grecs » en général, toute connaissance n'est ainsi que réminiscence, et par conséquent la vérité est essentiellement ce qui a été déjà, elle est « re-présentation » – dans le sens du terme que Lévinas en donne – du *passé* du déjà-connu. [25] Mais si par contre, la vérité n'est pas quelque chose qu'on possède déjà éternellement, alors il faut qu'un « maître » la donne, la révèle à celui qui doit être logiquement dans la non-vérité et qui non seulement ne détient pas cette vérité, mais ne la cherche même pas – la vérité est absolument extérieure à lui. Cette vérité doit être par conséquent *révélée*, selon Kierkegaard, par un dieu apportant une nouveauté radicale dans un instant décisif.[26] En reprenant l'opposition kierkegaardienne, Lévinas distingue à son tour entre la conception de la vérité comme « rapport hétéronome avec un Dieu inconnu », avec « un Dieu se révélant, mettant des vérités en nous » et entre « la leçon de Socrate, qui ne laisse au maître que l'exercice de la maïeutique : tout enseignement introduit dans l'âme y fut déjà. » (*EDE* 232) Dans le contexte de la relecture de l'idée cartésien de l'Infini en moi, l'un des motifs clé de *Totalité et Infini*, Lévinas identifie plusieurs fois l'enseignement du maître au « Dieu qui a mis dans l'âme l'idée de l'infini, qui l'avait enseignée, sans susciter simplement, comme le maître platonicien, la réminiscence de visions anciennes. » (*TI* 85) [27] Notons que si c'est l'hétérologie entendu comme la révélation de l'Autre que Lévinas oppose tant à l'homologie hégélienne qu'à l'homologie platonicienne, il nous

---

[25] La « génialité » de la structure de la représentation consiste dans le « retour dans la pensée présente au passé de la pensée, assomption de ce passé et de ce présent, comme dans le souvenir platonicien où le sujet se hisse à l'éternel. » (*TI* 132) Les passages dans l'œuvre de Kierkegaard où il s'agit de la corrélation essentielle de la vérité, ou de la connaissance avec la dimension temporelle du passé, sont très nombreux. Dans *Le concept d'angoisse*, par exemple, Kierkegaard écrit : « Si la vie des Grecs devait caractériser quelque détermination du temps, ce serait le passé, non toutefois considéré dans son rapport qu présent et à l'avenir, mais sous l'angle même du temps, comme un écoulement. Ici paraît le rôle de la réminiscence platonicienne. Pour les Grecs, l'éternel se trouve en arrière comme le passé où n'on entre que régressivement. » (Kierkegaard, S., *Œuvres complètes. Tome VII*, *op. cit.*, p. 189.) Ou, en opposant, dans *La répétition*, le concept moderne, chrétien de la répétition, à la conception païenne de la réminiscence : « Quand les Grecs disaient que toute connaissance est une réminiscence, ils entendaient par-là que tout ce qui est de fait a été de fait ; et quand on dit que la vie est une répétition, l'on entend : les choses qui ont été de fait deviennent maintenant actuelles. » (Kierkegaard, S., *Œuvres complètes. Tome V*, *op. cit.*, p. 21.) Quant à Rosenzweig, qui reprend à son compte l'équivalence du passé et de la réminiscence platonicienne dans *l'Étoile* (*op. cit.*, p. 271), et met en évidence, à son tour, l'équivalence des concepts de la connaissance (cause, origine, a priori, etc.) avec le passé (*ibid.* 126, 271), il oppose par exemple le « toujours neuf » le « don toujours nouveau » du phénomène singulier aux formes logiques, qui sont « l'immobile, l'"éternel hier", l'"universel" […], ce qui toujours était et revient toujours et vaudra demain, parce que c'était valable aujourd'hui » (*ibid.* 60, 61). Le phénomène singulier est ainsi « le miracle dans le monde de l'esprit. » (*ibid.*, p. 61) Idée reprise telle quelle par Lévinas dans un écrit préparatoire de *Totalité et Infini*, « Le moi et la totalité » : « Il [le miracle] est *commencement* de la pensée ou *expérience*. La pensée commençante se trouve devant le miracle du fait. La structure du fait distincte de l'idée réside dans le miracle. Par-là, la pensée n'est pas simplement réminiscence, mais toujours connaissance de nouveau. » (*EN* 26)

[26] *Cf.* Kierkegaard, S., *Miettes philosophiques*, in *Œuvres complètes. Tome VII*, trad. fr. par P.-H. Tisseau et E.-M. Jacquet-Tisseau, Paris, Éditions de l'Orante, 1973, p. 9-22.

[27] Voir encore : « L'enseignement est un discours où le maître peut apporter à l'élève ce que l'élève ne sait pas encore. Il n'opère pas comme la maïeutique, mais continue la mise en moi de l'idée de l'infini. […] Tout ce travail ne cherche qu'à présenter le spirituel selon cet ordre cartésien, antérieur à l'ordre socratique. » (*TI* 196)

paraît impossible de décider si l'altérité du sens dans cette hétérologie m'advient d'un autre interlocuteur ou bien de l'Autre comme Dieu de la Révélation. Il semble plutôt que c'est le terme de la Révélation, indifféremment utilisé dans les deux cas, qui rend possible une réduction de l'hétérologie de l'autre interlocuteur à l'hétérologie de la révélation du Dieu. Nous reviendrons sur le rapport de la Révélation et de l'hétérologie lévinasienne dans les conclusions de ce paragraphe, mais pas avant d'aborder la conception de l'hétérologie pour elle-même.

En effet, plusieurs problèmes se posent à propos de cette conception hétérologique d'un langage qui établirait une relation entre deux singularités radicales, relation sans aucune communauté du sens initial, à travers une différence et une distance absolue.

Premièrement, si le sens de l'unicité radicale d'autrui peut bien se donner (ou peut être apprésenté) dans l'altérité de son visage (ainsi comme nous l'avons mise en évidence dans le premier chapitre de cette partie), la manière dont cette singularité peut être *dite* dans un langage hétérologique, reste, par contre, largement problématique. Peut-on parler encore du langage, dans l'absence du tout « plan commun », du toute communauté du sens initiale, sans aucune conceptualisation ou généralisation minimale ? Un langage qui n'énoncerait que les singularités des termes de la relation du face-à-face, serait-il encore un langage ? Et, avant tout, qu'est-ce qu'il énonce, qu'est-ce qu'il dit, en fin du compte, ce langage radicalement hétérologique ? (À supposer que nous écartons d'entrée de jeu l'hypothèse absurde selon laquelle il se limiterait à la répétition des noms propres désignant les unicités participant à cette relation langagière.) Il est très significatif, de ce point de vue, que la première parole du visage d'autrui dans *Totalité et Infini*, au lieu de me révéler l'altérité spécifique, l'unicité de *cet* Autrui, énonce un principe universel, à savoir l'*universalité de la loi morale* : « tu ne tueras point ! ». De ce point de vue, ce n'est pas un hasard si le visage d'Autrui, loin d'être individué, se caractérise par un anonymat fondamental dans *Totalité et Infini*. La parole du visage ne me révèle pas l'altérité spécifique de tel Autrui, puisque ce n'est pas l'unicité de cet Autrui, mais « l'universalité » qui « règne comme la présence de l'humanité dans les yeux qui me regardent. » (*TI* 229) Il y donc une inconséquence foncière dans la philosophie du langage de *Totalité et Infini* : parce que la parole du visage d'autrui n'énonce pas la singularité d'autrui, mais l'universalité de l'impératif interdisant le meurtre, cette parole n'est pas celui d'un langage purement hétérologique et interpersonnel, au contraire, il présuppose en fait une certaine homologie catégoriale préétablie.

Si Lévinas n'est pas dérangé par cette inconséquence, c'est parce qu'à aucun moment de l'ouvrage il ne pose le problème de la possibilité d'un langage purement hétérologique. Il se contente plutôt à affirmer dogmatiquement que la relation de la différence absolue entre deux unicités incomparables est instaurée par un langage absolument hétérologique, sans trop s'attarder

à la description concrète de cette relation interlocutive. Mais cette conception d'un langage hétérologique se réduit ainsi finalement à une surenchère d'un paradoxe opposé à l'idée traditionnelle de l'incommunicabilité de l'ipséité de l'individu. Ainsi, contrairement à la méfiance, par exemple d'un Kierkegaard, à l'égard du langage qui n'exprime pas l'individu, mais seulement l'universalité, Lévinas postule un langage qui exprimerait, et avant toute universalité, précisément l'unicité du moi : « Le moi est ineffable, parce que parlant par excellence ; répondant, responsable. » (*EN* 36)

En conclusion, il ne semble pas qu'au-delà de la postulation plutôt programmatique d'un langage interpersonnel et hétérologique opposé à l'homologie préétablie du langage (soit celle du discours impersonnel ou celle du dialogue platonicien), la philosophie du langage de *Totalité et Infini* pourrait nous faire vraiment sortir de l'impasse de toute homologie préétablie du langage. La thèse d'un langage hétérologique autonome apparaît de nouveau dans l'œuvre de Lévinas sous la forme d'une encore plus énigmatique *langage-contact* de l'immédiateté de la sensibilité éthique dans « Langage et proximité » (1967), une étude antérieure à *Autrement qu'être*, pour être ensuite définitivement remplacé dans ce dernier ouvrage par l'idée d'une ambiguïté originaire des deux dimensions du même langage, celle du Dire éthique et du Dit ontologique.

Mais ce qui pose le véritable problème à propos de ce langage hétérologique, c'est son asymétrie et sa non-réciprocité radicale. Nous reprenons ainsi le fil de la discussion que nous avons porté dans la section précédente autour du caractère radicalement a-dialogique du modèle lévinasien de l'interlocution. Nous avons vu là que la situation originaire de l'interlocution est, pour Lévinas, celle la donation de sens monologique d'un locuteur radicalement transcendant et autre par rapport à un moi réduit au rôle d'allocutaire. En renversant l'égologie du sens husserlien, Lévinas fait valoir une hétérologie radicale du sens, une situation originairement a-dialogique, dont toute relation de dialogue n'est qu'une variante déjà dérivée.[28]

Le problème avec ce modèle a-dialogique de l'interlocution est qu'il est dans une contradiction patente avec l'expérience concrète de la pratique interlocutive, qui est plutôt l'expérience d'une réciprocité originaire, de caractère dialogique, des rôles de locuteur et d'allocutaire. Cette réciprocité correspond, au-delà de l'alternative de l'égologie ou de l'hétérologie du sens, à un partage originaire d'un sens qui ne serait pas pour autant une participation à une homologie du sens préétablie. Dépasser l'égologie du sens husserlien par le langage, ce qui est finalement la

[28] « La “communication” des idées, la réciprocité du dialogue, cachent déjà la profonde essence du langage. Celle-ci réside dans l'irréversibilité de la relation entre Moi et l'Autre, dans la Maîtrise du Maître coïncidant avec sa position d'Autre et d'extérieur. Le langage ne peut se parler, en effet, que si l'interlocuteur est le commencement de son discours, s'il reste, par conséquent, au-delà du système, s'il n'est pas *sur le même plan* que moi. » (*TI* 104)

solution lévinasienne, cela présuppose peut-être autre chose qu'une hétérologie radicale du sens. Peut-être faudrait-il renoncer encore à la logique même de l'opposition du monologue de l'ego au monologue d'autrui, aux asymétries opposées du langage du Même ou du langage de l'Autre. En effet, l'une des modalités du dépassement de l'égologie husserlienne serait de renoncer, en suivant le second Wittgenstein, à la perspective phénoménologique elle-même, c'est-à-dire à la description de l'expérience à la première personne (du « langage privé », dans les termes de Wittgenstein), en faveur d'un langage originairement intersubjectif. Mais cela n'est certainement pas la voie de Lévinas, même si on pourrait se demander avec raison – telle est du moins la critique du théoricien du « dialogisme », Francis Jacques –, si ce n'est pas justement l'attachement à la perspective phénoménologique qui serait à l'origine de son enfermement dans l'alternative égologie/hétérologie. [29]

Sans vouloir trancher définitivement le problème de la compatibilité d'une conception d'un langage originairement intersubjectif avec la perspective phénoménologique, il n'est peut-être pas inutile d'opposer la description de l'interlocution pratiquée par Francis Jacques à la conception hétérologique du langage selon Lévinas. En effet, il ne faut pas renoncer encore à la phénoménologie (ou il le faut seulement pour les deux version opposés de l'égologie et de l'hétérologie du sens), pour admettre quelques « invariants » qu'on peut tirer de la description de l'interlocution : 1.) il y a une certaine « non-séparabilité »[30] des discours dans l'interlocution, ce qui revient à dire qu'« <u>il n'y a pas plus de discours de l'autre qu'il n'y a du discours du même</u>, isolé ou isolable ». Ainsi, « la forme primordiale de l'autre dans le discours », loin d'être celle de l'autre comme origine d'un sens absolument hétérogène, est plutôt celle de « l'autre locuteur

---

[29] Jacques, Francis, « Emmanuel Lévinas : entre le primat phénoménologique du moi et l'allégeance éthique à autrui », in *Études phénoménologiques n° 12 : Lévinas*, Bruxelles/Louvain-la-Neuve, Ousia, 1990. Ce texte est extrait en partie de *Différence et subjectivité. Anthropologie d'un point de vue relationnel*, Paris, Aubier-Montagne, 1982, p.164-184. Voir aussi *L'espace logique de l'interlocution. Dialogiques II*, Paris, PUF, 1985, p. 83 *sqq.*, 97 *sqq.*, 575-576. Citons le point essentiel de cette critique : « […] j'ai noté une disparité, voire une franche contrariété dans l'œuvre de Lévinas, entre le thème de l'allégeance à autrui, et par ailleurs des thèses, ainsi qu'une méthode qui confirment en fait et en droit le primat du moi. […] Je soupçonne que la phénoménologie, même si elle renonce avec Lévinas à des prémisses explicitement égologiques, n'est pas bien adéquate pour accueillir le parti pris allocentrique de l'auteur, qu'il veut lire dans le message biblique. Comme d'un autre côté <u>l'auteur ne renonce pas, de son propre aveu, à adopter la perspective phénoménologique, promue "au rang de méthode de toute philosophie", c'est toujours l'expérience d'un moi initial qui est donné comme canonique. Or, celle-ci présuppose un repli par rapport à une relation immédiate de réciprocité qui est présupposé par toute distorsion secondaire</u>. » (Jacques, Francis, « Emmanuel Lévinas : entre le primat phénoménologique du moi et l'allégeance éthique à autrui », in *op. cit.*, p. 129) « À mon sens, il ne suffit pas de découvrir le pour-soi renvoie au pour-autrui. […] il faut rompre une bonne fois avec le narcissisme philosophique de l'Ego, même compensé, même surcompensé. <u>La subjectivité n'est ni pour soi, ni pour l'autre, elle est originairement capacité d'être et de se maintenir en relation</u>. […] <u>abandonner tout privilège d'initiative sémantique (la fameuse donation de sens) est sans doute le plus difficile</u>. […] Il y a là une différence de philosophie : renoncer à traiter toute chose du point de vue d'une subjectivité pure, au profit d'une communication d'emblée inter-subjective. Si la communication est bien le milieu originel et authentique de notre compréhension, il faut aussi lui remettre l'initiative du sens. » (*ibid.* p. 130-132)

[30] Jacques, F., *L'espace logique de l'interlocution. Dialogiques II*, *op. cit.*, p. 78, 79.

contribuant avec moi au dire »[31], car l'autre est un co-constituant du sens, c'est-à-dire qu'il partage « sans privilège […], il partage en relation avec moi l'initiative sémantique. »[32] 2.) Mais si l'initiative sémantique est essentiellement commune, cela signifie que les rôles de locuteur et allocutaire sont dès le début de la relation réciproques et réversibles : « Chacun y est à la fois le même et l'autre puisqu'il fait fonction de locuteur quant à lui, et d'allocutaire pour l'autre. C'est la même relation qui fait alternativement de chacun un locuteur et un allocutaire. »[33] 3.) En conclusion, au lieu d'être originairement non-réciproque, la forme originaire de la relation interlocutive est, selon Francis Jacques, la réciprocité, et ces sont, à l'inverse, les relations irréciproques qui constituent autant des variantes empiriques de cette relation originaire, car les relations interpersonnelles unilatérales, sans converse, ne sont pas finalement des relations.[34]

Même si nous acceptons, avec Lévinas, que l'expérience perceptive d'autrui comporte une non-réciprocité foncière, il nous faut se demander si ce n'est pas précisément la pratique interlocutive du langage qui introduit, au-delà de la non-réciprocité de l'expérience perceptive, une certaine réciprocité dans la relation intersubjective, mais qui ne soit pas pour autant la conséquence d'une homologie catégoriale préétablie. C'est cette réciprocité qui est attesté par exemple par la réversibilité des rôles de locuteur et d'allocutaire, ou par l'échange des pronoms personnels. Certes, nous savons que par l'emphase de l'asymétrie et de la non-réciprocité du langage, l'intention de Lévinas est de sauvegarder à toute prix l'unicité radicale du moi et d'autrui au sein de la relation du face-à-face. *Mais la réversibilité et la réciprocité de l'interlocution n'exclut pas du même coup la singularité des acteurs de cette relation*. La réciprocité ou la réversibilité des rôles de locuteur et d'allocutaire, qui, certes, introduit une certaine similitude entre les acteurs de la relation, ne les réduit pas du même coup à la symétrie ou à l'égalité totale, par laquelle ils deviendraient interchangeables. Mais Lévinas ne fait jamais la distinction entre les couples symétrie/asymétrie et réversibilité/irréversibilité, ou réciprocité/irréciprocité, et par conséquent il ne peut même pas envisager la possibilité d'une relation langagière, qui tout en respectant l'asymétrie irréductible entre les singularités de la relation, introduirait une certaine réciprocité et réversibilité au sein de cette relation. Que l'ipséité propre des interlocuteurs et la réciprocité attestée par l'interlocution, au lieu de s'exclure, puissent être complémentaires au sein de la relation interlocutive, cela reste impensable pour Lévinas.

---

[31] *Ibid.* p. 82.
[32] *Ibid.* p. 84.
[33] « Emmanuel Lévinas : entre le primat phénoménologique du moi et l'allégeance éthique à autrui » in *op. cit.* p. 135-136 ; *cf.* aussi p. 138-139 et *L'espace logique de l'interlocution. Dialogiques II*, *op. cit.*, p. 83-84.
[34] « Emmanuel Lévinas : entre le primat phénoménologique du moi et l'allégeance éthique à autrui » in *op. cit.* p. 129.

Lévinas se tiendra donc tout au long de son œuvre à l'opposition des deux extrêmes de l'hétérologie radicale du discours interpersonnel et de l'homologie du discours impersonnel. La réciprocité du dialogue sera pour lui toujours une dimension dérivée par rapport à l'asymétrie et la non-réciprocité d'une situation interlocutive originairement a-dialogique. Néanmoins, compte tenu de la réciprocité foncière que toute description de la pratique interlocutive révèle – et c'est justement une description de cette pratique que nous ne trouverons pas chez Lévinas – il faudrait dire que malgré l'utilisation fréquente du terme d'interlocution, ce que Lévinas cherche en vérité à travers ce modèle a-dialogique d'un langage hétérologique, est plutôt l'*origine transcendantale du sens*. Et cette origine du sens il la trouve, à l'opposé de l'égologie husserlienne, non pas dans l'ego constituant, mais dans la révélation de l'Autre.

2.2.2. Hétérologie de la Révélation

Nous avons vu à deux reprises que l'hétérologie du langage présuppose la révélation d'autrui ou de l'Autre qui est l'Infini dans le visage d'autrui. Mais justement, est-ce qu'on peut utiliser le même terme de *révélation* non seulement pour l'Infini, mais aussi pour la transcendance du sens d'autrui ? Précisons la question : n'est-ce pas en fait la transposition de la révélation langagière du Dieu biblique à la situation interlocutive qui serait à l'origine de du modèle originairement a-dialogique, non-réciproque et asymétrique du langage chez Lévinas, celle d'une donation du sens par un interlocuteur absolument autre à un moi réduit au seul rôle d'allocutaire. En effet, la parole originaire proférée par le visage n'est autre, dans *Totalité et Infini*, que le commandement même du Dieu, le « tu ne tueras point ! ». Dieu est ainsi « le témoin irrécusable et sévère s'insérant "entre nous" » qui ne « pourrait être Dieu sans avoir été au premier chef cet interlocuteur. » (*EN* 32) Le vrai interlocuteur absolument transcendant et étrangère de cette situation interlocutive foncièrement asymétrique est donc en fait Dieu lui-même, tandis que la parole originaire, l'origine du sens est son commandement : « le commandement c'est la Parole ou que la vraie parole, la parole dans son essence, est commandement. » (*LC* 48)

Lévinas reprend donc l'idée rosenzweigienne d'origine biblique selon laquelle la modalité centrale du langage, celle de l'interlocution, est dans le même temps le paradigme de la Révélation, même s'il préfère, au dialogisme de Rosenzweig, une situation interlocutive originairement a-dialogique. Chez tous les deux, la parole originaire est celle du commandement du Dieu biblique, le commandement d'aimer Dieu chez Rosenzweig, et celle interdisant le meurtre chez Lévinas. Cette convergence se poursuit d'ailleurs au niveau de la réponse du moi à la donation du commandement : la réponse de l'homme à l'amour de Dieu chez Rosenzweig, qui

est la réponse de l'amour du prochain, ainsi que la réponse de la responsabilité éthique envers autrui chez Lévinas, trouvent tous les deux leur origine dans l'idée juive selon laquelle l'œuvre de la rédemption s'accomplit dans le monde à travers la relation éthique à autrui, et que la relation à Dieu n'est possible ainsi que par le médiation de cette relation, que, pour le dire avec Lévinas, « […] ma relation à Dieu me vient dans la concrétude de ma relation à autre homme, dans la socialité qui est ma responsabilité pour le prochain […] dont le visage d'autrui, de par son altérité, de par son étrangeté même, parle le commandement venu *on ne sait d'où*. » (*DVI* 11)

Il est très vraisemblable donc que la véritable cause de l'asymétrie du modèle hétérologique du langage chez Lévinas serait le fait qu'il envisage, sous l'influence de Rosenzweig, la situation interlocutive comme le paradigme de la révélation langagière du Dieu. La préface au livre de Stéphane Mosès sur l'*Étoile de la Rédemption* est, de ce point de vue, très éloquent : Lévinas affirme ici explicitement et de manière répétée, que la priorité du langage sur la pensée est en fait la priorité de la Révélation langagière du Dieu sur l'intentionnalité et sa corrélation noético-noématique. [35] *L'égologie husserlienne, la primauté de la prestation du sens de l'ego est destitué finalement par une hétérologie du sens dont le vrai modèle est celle de la Révélation du Dieu biblique*.

Il paraît donc que c'est l'idée de la priorité de la Révélation langagière sur l'intentionnalité égologique qui se trouve à l'origine de l'hétérologie du sens lévinasien. On pourrait se demander alors si ce n'est pas précisément cette hétérologie de la transcendance et de l'altérité absolue du sens dans la Révélation, qui empêche Lévinas de sortir de l'alternative égologie/hétérologie vers une conception dialogique du langage, qu'une phénoménologie de la pratique effective de l'interlocution pourrait mettre d'ailleurs en évidence beaucoup plus aisément que toute a-dialogicité prétendument originaire.

Il faut se demander, enfin, si cette hétérologie de la Révélation ne pose plus des problèmes au niveau de l'expérience d'autrui qu'il n'en résout. Ce que Lévinas oppose à la constitution égologique de l'alter ego dans la *Vème Méditation Cartésienne*, c'est en effet la révélation d'Autrui, envisagé comme la donation d'un sens radicalement autre et transcendant. [36] Mais les

[35] « […] la transitivité du langage est l'événement profond de toute intentionnalité: il y aurait transcendance de l'intentionnalité parce qu'il y eut langage de la Révélation. » (Mosès, S., *Système et Révélation*, *op. cit.*, p. 9) « Sortie [des éléments séparés] dont la Révélation est le geste (ou la geste), hors-de-soi originel, et par excellence, plus ancien, si on peut dire, que l'intentionnalité […] » (*ibid.*, p. 13) « […] c'est à la Révélation que le penseur doit sa possibilité même de penser. La corrélation cogitatio-cogitatum, noésis-noéma, soumise à la réflexion idéaliste n'est pas l'ultime structure du spirituel. Il y a, dans cet éclatement de la totalité, où l'intériorité pure n'arrive pas à sortir du Mythe et à traverser l'intervalle absolu qui la sépare de l'Autre avant la transcendance de la Révélation – le fondement de la priorité du langage sur la « pensée pure ». [...] précisément parce que la relation et le mouvement où la pensée devient vie n'est pas intentionnalité primitivement, mais Révélation ou traversée d'un intervalle absolu […].» (*ibid.*p. 16)

[36] En effet, la critique de la constitution objectivante d'autrui dans la *Vème Méditation Cartésienne*, que nous avons analysée dans le deuxième paragraphe, se poursuit ainsi : « La sphère primordiale qui correspond à ce que nous

cadres théorétiques de l'égologie statique restent, dans le même temps, intacts : à l'asymétrie de la constitution, à partir de la sphère propre de l'ego, d'un alter ego extérieur, Lévinas oppose une asymétrie à sens inverse, tout en gardant les termes (immanence propre de l'ego et transcendance extérieure d'autrui) et la séparation dichotomique de la *Vème Méditation Cartésienne*. Mais le remplacement de l'ego constituant avec ce qui constitue le véritable transcendantal pour Lévinas, à savoir autrui comme l'origine, l'arché du sens, cela implique peut-être une conception plus problématique de l'expérience d'autrui que toute constitution égologique. L'expérience d'une « Sinngebung étrangère », d'une donation d'un sens radicalement transcendant, dans ma propre sphère subjective d'évidence vidée de toute prestation de sens égologique, cela ne peut être en fin du compte que l'expérience d'un *non-sens*. C'est comme si j'assistais, dans ma sphère immanente du sens, à la prestation du sens, au langage privé, au « monologue extérieur » d'autrui.

appelons le Même, ne se tourne vers l'absolument autre que sur l'appel d'Autrui. La *révélation*, par rapport à la *connaissance objectivante*, constitue une véritable inversion. » (*TI* 63)

Chapitre 3
JOUISSANCE ET TEMPS. EN-DEÇÀ DE LA DIFFÉRENCE ONTOLOGIQUE

3.1. Phénoménologie de la « jouissance » : le sensible et le corps propre

L'un des motifs les plus constants du débat de Lévinas avec Husserl – que nous pouvons retrouver tout au long de son œuvre, en commençant avec sa thèse et jusqu'à ses écrits les plus tardifs – est la critique de l'intentionnalité théorique husserlienne, qui place à la base de tout vécu intentionnel un acte objectivant de représentation. Assez tôt, en commençant déjà avec *De l'existence à l'existant*, Lévinas s'engage dans une recherche des formes *non-objectivantes* de l'intentionnalité, qui se concrétisera dans une *phénoménologie du sensible* et de *l'incarnation*. Si la critique de l'intentionnalité théorique est sans doute de provenance heideggérienne – la thèse sur l'intuition husserlienne le reconnaît explicitement (*cf. TIPH* 14-15, 218) – il est peu probable que ce soit encore Heidegger qui soit à l'origine de cette phénoménologie du sensible et de l'incarnation, quand c'est justement le phénomène de la chair qui constitue, comme on le sait, l'une des ratages fondamentaux de l'analytique existentiale de l'*Être et temps*. Pourtant, la recherche lévinasienne de l'intentionnalité non-théorique et non-objectivante n'est pas sans avoir subi l'influence de Heidegger. Plus précisément – c'est du moins l'hypothèse de lecture de ce paragraphe – c'est sous l'influence de Heidegger que Lévinas va chercher des actes non-objectivants dans la pensée de Husserl, et développer une phénoménologie du sensible et de l'incarnation qu'il va retourner sans ménagement contre tous les deux. Déjà dans l'étude sur « L'œuvre d'Edmund Husserl » (1940), où s'esquisse une critique de l'intentionnalité égologique qui réduit l'altérité du donné à un noème, Lévinas fait l'éloge de Heidegger, chez qui, contrairement à Husserl, « la manière dont je suis engagé dans l'existence a un sens original irréductible à celui qu'a un noème pour une noèse. » (*EDE* 69) Or c'est justement cette manière irréductible à la corrélation noético-noématique d'être engagé dans l'existence (celle notamment de l'être-jeté de l'être-au-monde (*ibid.*)) que Lévinas retrouve dans ses commentaires – contemporaines à la rédaction de *Totalité et Infini* – sur les analyses husserliennes de la sensibilité et de la corporéité. Ainsi par exemple « La ruine de la représentation » (1959) rapproche explicitement le débordement du noème sur la noèse, du constitué sur le constituant dont témoigne l'expérience du sensible et du corps chez Husserl, à l'être-au-monde heideggerien :

> […] la pensée qui va vers son objet enveloppe des pensées qui débouchent sur des horizons noématiques lesquels *supportent* déjà le sujet dans son mouvement vers l'objet, l'étayent, par conséquent, dans son œuvre de sujet, *jouent un rôle transcendantal* : la sensibilité et les qualités sensibles ne sont pas l'étoffe dont est faite le forme catégoriale ou l'essence idéale, mais la situation où le sujet se place déjà pour accomplir une intention catégoriale ; mon corps n'est pas seulement un objet perçu, mais un sujet percevant ; la terre n'est pas la base où apparaissent les choses, mais la condition que le sujet requiert pour leur perception. L'horizon impliqué dans l'intentionnalité n'est donc pas le contexte encore vaguement pensé de l'objet, mais la *situation* du sujet. Un sujet en *situation*, ou, comme le dira Heidegger, au monde, est annoncé par cette potentialité essentielle de l'intention. La présence auprès des choses qu'exprime l'intentionnalité est une transcendance ayant déjà comme une histoire dans le monde où seulement elle entre. (*EDE* 183)

Nous allons passer en revue, dans une premier temps, la lecture faite par Lévinas de la phénoménologie husserlienne du sensible et de l'incarnation, en s'appuyant principalement sur les commentaires recueillis dans la deuxième partie d'*En découvrant l'existence,* dont trois textes contemporains de la rédaction de *Totalité et Infini*, datant de 1959 (« Réflexions sur la “ technique” phénoménologique », « La ruine de la représentation » et « Intentionalité et métaphysique») et une publié postérieurement à la premier œuvre majeure, « Intentionnalité et sensation » (1965). Ensuite nous allons résumer la reprise polémique de cette phénoménologie du sensible et de l'incarnation dans *Totalité et Infini* où elle est opposée, sous la désignation de l'intentionnalité de la jouissance, tant à l'intentionnalité représentative de Husserl lui-même, qu'au comportement pratique du Dasein chez Heidegger.

Dans sa phénoménologie du sensible Lévinas oppose « la fonction transcendantale de la sensibilité » à l'intentionnalité objectivante. Dans le cas de celle-ci, grâce au parallélisme intention signifiante vide/remplissement intuitif, « l'expérience d'un objet *accomplit* toujours une pensée » et ainsi « jamais la réalité ne désarçonne la pensée » (*EDE* 192). Cette opposition s'articule autour d'une distinction entre le sensible non-objectivé, les *données hylétiques* en tant que « contenus non-intentionnels » (*EDE* 206) et le sensible comme *qualité* de la perception d'objet, dont le rôle revient à remplir l'intention de signification vide de l'intentionnalité objectivante :

> […] le sensible, le *datum* hylétique est un datum absolu. Les intentions l'animent certes, pour en faire une expérience d'objet, mais le sensible est donné avant d'être cherché, d'emblée. Le sujet y baigne avant de penser ou de percevoir des objets. Dans le sensible certes Husserl distingue à nouveau entre sentir et senti, mais le senti, à ce niveau, n'est pas qualité d'un objet, répondant comme l'objet – pour l'accomplir ou la décevoir – à une intention vide. Le sentir du senti ne consiste pas, ici, à égaler une

> anticipation. Des “horizons” se dessinent sans que le sujet les ait dessinés comme des “projets”. (*EDE* 207)

Les termes utilisés dans ses commentaires pour décrire le rapport non-objectivante au sensible, comme celui, rencontré plus haut, du « *baigner* » dans le sensible, ou celui du « *vivre* » le sensible (qui « désigne la relation pré-réflexive d’un contenu avec lui-même », une « conscience non-objectivante de soi » qui « se vit » (*EDE* 206)) seront appliqués dans *Totalité et Infini* à l’intentionnalité non-objectivante de la « jouissance ».

En passant maintenant à la phénoménologie lévinasienne de l’incarnation, notons d’abord que c’est déjà dans l’ouvrage écrit pendant la guerre, *De l’existence à l’existant* (1947) – sur lequel nous reviendrons plus loin en détail – qui se présente comme une analyse de l’*hypostase* de l’*existant* (l’étant humain) dans l’*exister* (l’être), que nous trouvons, une premier ébauche d’un sujet localisé et incarné : l’hypostase du sujet correspond ici à l’auto-position et l’auto-commencement dans le présent d’une conscience localisé par son corps. Le sujet est donc individué ici, comme le dira explicitement l’étude « Réflexions sur la “ technique” phénoménologique » (1959), par « l’ici et le maintenant » de « l’Urimpression » et du « corps propre » (*EDE* 166-167).

À la localisation originaire du sujet par une position qui est encore décrite, à l’époque de *De l’existence à l’existant*, comme « immobilité », comme « fixité » (*EE* 122), comme un « repos » (*EE* 120) dans l’ici, s’ajoutent, dans l’étude « Intentionnalité et métaphysique » (1959) les *kinesthèses* : « […] le point zéro de la subjectivité à partir duquel se constituent le mouvement des choses, leurs lieux et l’espace, est déjà une conjoncture de kinesthèses et de mouvements. » (*EDE* 195) Lévinas commente ici un manuscrit tardif de Husserl, intitulé « Notes pour la constitution de l’espace au niveau du sensible »[1], dans lequel il s’agit de la constitution de l’espace pré-objective par les mouvements du corps propre, les kinesthèses :

> Cette phénoménologie de la sensibilité kinesthésique dégage des intentions nullement objectivantes et des points de repère qui ne fonctionnent pas comme objets – marcher, pousser, projeter au loin, la terre ferme, la résistance, le lointain, la terre, le ciel. Le sujet ne se tient plus dans l’immobilité du sujet idéaliste, mais se trouve entraîné dans des situations qui ne se résolvent pas en représentations qu’il pourrait se faire de ces situations. (*EDE* 195 cf. *EDE* 220)

[1] E. Husserl, « Notiten zur Raumskonstitution » (1934), in *Philosophy and Phenomenological Research*, 1940. trad. fr. sous le titre « Notes pour la constitution de l’espace », par D. Pradelle, in Husserl, E., *La terre ne se meut pas*, Paris, Minuit, 1989.

L'intentionnalité kinesthésique, cette « intentionnalité fondamentale de l'incarnation » (*EDE* 195) est envisagée par Lévinas ici comme la transcendance, la transitivité intentionnelle originaire de l'incarnation :

> *Le mouvoir est ici l'intentionnalité de la kinesthèse et non pas son intentum*. La relation avec un *autre* que soi n'est possible uniquement comme une pénétration dans cet *autre* que soi, comme une transitivité. Le moi ne reste pas en soi-même pour absorber tout *autre* dans la représentation. Il se transcende véritablement. Ici l'intentionnalité est au sens fort et peut-être originel du terme, un acte, une transitivité, acte et transitivité par excellence rendant seule possible tout acte. […] La transcendance se produit par la kinesthèse où la pensée se dépasse non pas en rencontrant une réalité objective, mais en accomplissant un mouvement corporel. (*EDE* 196)

La constitution de l'espace pré-objectif chez Husserl se constitue à partir des différentes modes de l'espace constitué kinesthésiquement : l'espace visuel, oculo-moteur, l'espace constitué dans les kinesthèses des mouvements de la tête (espace *capital*), l'*espace tactile*, etc. (cf. Lévinas *EDE* 195). C'est celle-ci que Lévinas analyse en partant des *Idées II* de Husserl dans « Intentionnalité et sensation » (1959) :

> La sensation n'est pas *l'effet* du corps. Elle introduit dans une relation qui se maintient comme la polarité sujet-objet, une appartenance du sujet à l'objet. […] le sujet est en face de l'objet et il est *de la partie* ; la corporéité de la conscience mesure exactement cette participation de la conscience au monde qu'elle constitue ; mais cette corporéité *se produit* dans la sensation. La sensation est décrite comme ce qui est senti "sur" et "dans" le corps et ce par quoi dans toute expérience sensible "le corps est de la partie" (*mit dabei*). La chaleur de l'objet se sent à la main, le froid ambiant aux pieds, le relief "au bout de doigt". Ces états que dans *Ideen II* Husserl appelle *Empfindnisse* effacent par leur indétermination même la structure sentir-senti, sujet-objet [intériorité-extériorité] que suggère encore le mot *Empfindung*.[2] […] cette extension spécifique [des *Empfindnisse*] fait que l'expérience sensible n'est pas seulement expérience de l'espace, mais par une espèce d'*itération* immédiate, une expérience dans l'espace. […] Le corps s'y montrera comme le point central, comme le point zéro de toute expérience

[2] Lévinas se réfère sans doute au fameuse § 36 des *Idées II* (il reprend même les exemples employés ici par Husserl), dans lequel la notion des *Empfindnisse*, mais aussi celle du *chiasme tactile*, si important pour le dernier Merleau-Ponty, est introduit : « La main repose sur la table. J'éprouve la table comme quelque chose de solide, de froid, de lisse. En passant la main sur la table, j'en fais l'épreuve sensible, ainsi que de ses déterminations chosiques. Mais, en même temps, je peux à tout moment prêter attention à ma main et trouver à sa surface des sensations de toucher, des sensations de lisse, de froid, etc., et au-dedans de la main, se développant parallèlement au mouvement dont je fais expérience, des sensations de mouvement, etc. En soulevant une chose, j'éprouve son poids, mais j'ai, en même temps, des sensations de poids qui ont leur localisation dans mon corps. Et ainsi mon corps, en entrant en rapport physique (sous la forme d'un coup, d'une pression, d'un choc, etc.) avec d'autres choses matérielles, offre principalement l'expérience non seulement d'événements physiques en rapport avec le corps propre et les choses, mais aussi d'événements somatiques spécifiques du type de ceux que nous nommons : *impressions sensibles* [*Empfindnisse*]. » (Husserl, E., *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures. Livre II: Recherches phénoménologiques pour la constitution*, trad. fr. par E. Escoubas, Paris, PUF, 1982, p. 208.)

et déjà comme emboîté dans cette expérience par une espèce d'*itération* fondamentale dont la sensation est l'événement même. » (*EDE* 217-219)

L'étude « La ruine de la représentation » (1959), qui est dans un contraste éclatant avec la critique ultérieure de l'horizon husserlien dans *Totalité et Infini* (*TI* 35, *cf*. notre § 4), décrit l'horizon intentionnel – en partant de l'analyse intentionnelle qui pose, selon le § 20 des *Méditations Cartésiennes* le « *dépassement de l'intention dans l'intention même* », et qui fait que « l'intentionnalité porte en elle les horizons innombrables de ses implications » (*EDE* 181) –, comme le débordement continue du noème sur la noèse. Cet excès constitutif du constitué sur le constituant est relevé ensuite dans toutes les formes de l'intentionnalité non-objectivante que nous avons présentées jusqu'ici. Ainsi, dans « la philosophie du corps propre […] l'intentionnalité révèle sa vraie nature, car son mouvement vers le représenté s'y enracine dans toutes les horizons implicites – non-représentés – de l'existence incarnée ; laquelle tire son être de ces horizons que, cependant, dans un certain sens, elle constitue (puisqu'elle en prend conscience), comme si, ici, l'être constitué conditionnait sa propre constitution. » (*EDE* 183) Quant à l'expérience sensible, elle est « privilégiée, parce que, en elle, se joue cette ambiguïté de la constitution, où le noème conditionne et abrite la noèse qui le constitue. » (*EDE* 186) « Le monde n'est pas seulement constitué, mais aussi constituant. » (*EDE* 184-185)

C'est dans des formulations presque identiques que Lévinas décrit la contestation de la structure noético-noématique de l' « intentionnalité de la jouissance » dans la deuxième section de *Totalité et Infini*.[3] Mais cette fois-ci, cette intentionnalité de la jouissance se trouve opposé à l'intentionnalité husserlienne réduit à la seule dimension représentative et objectivante. Comme d'habitude, Lévinas assimile tacitement « l'esprit » non-objectivant de Husserl, relevé dans les commentaires, en l'opposant à la « lettre » objectivante, c'est-à-dire à l'intentionnalité théorique du même Husserl.

Mais la jouissance égologique du moi est censée être antérieure non seulement par rapport à l'intentionnalité représentative husserlienne, mais aussi par rapport à la manipulation quotidienne des ustensiles, des étants *sous-la-main* (*Vorhanden*) par le Dasein. Une fois de nouveau, c'est l'analyse du *monde ambiant* de l'*Être et temps* qui est mise en cause ici par Lévinas. C'est le même reproche à l'encontre de l'effet universel de renvoi des ustensiles – que nous avons déjà

[3] *Cf.* par exemple : « Se poser corporellement, c'est toucher une terre, mais de telle façon que la taction se trouve déjà conditionnée par la position, que le pied s'installe dans un réel que cette action dessine ou constitue […] » (*TI* 134) « Ce dont je vis, n'est pas dans ma vie comme le représenté qui est intérieur à la représentation dans l'éternité du Même ou dans le présent inconditionné de la cogitation. Si l'on pouvait encore parler ici de constitution, il faudrait dire que le constitué réduit à son sens, déborde ici son sens, il devient au sein de la constitution, la condition du constituant ou plus exactement la nourriture du constituant. » (*TI* 134-135)

commenté dans la présentation de la théorie de la signification de *Totalité et Infini*, au § 4 de notre travail – que Lévinas réitère ici : le problème est donc que le complexe de renvois, la *tournure* ou la *finalité* (c'est par ce terme que Lévinas traduit le *Bewandtnis* heideggerien) du système des outils qui renvoient l'une à l'autre, renvoie en fin du compte au souci d'exister du Dasein : « Dans le circuit qui, d'après Heidegger, amène à la tâche d'exister chaque moment de notre existence et où, en appuyant sur le bouton de notre porte, nous ouvrons la totalité de l'existence, car nous avons déjà parcouru au-delà de l'acte les intermédiaires qui séparent cet acte de notre souci même d'être – la conscience décrit un cercle fermé où elle demeure en effaçant toute finalité ultérieure, un cercle où il peut y avoir *satisfaction* et *confession*. » (*EE* 68) Lévinas oppose à cette circularité de la finalité ontologique du système des outils le monde envisagé comme ensemble des « *nourritures* », qui ne sont pas « en vue » du Dasein, mais « fins » en elles-mêmes. (*cf.* *EE* 65) Les nourritures dont nous jouissons et nous vivons dans l'intentionnalité de la jouissance ne sont pas ni des objets de représentations, ni des ustensiles [4], car leur finalité est dans elles-mêmes et non pas dans le souci d'exister du Dasein auquel elles devraient renvoyer :

> Depuis Heidegger nous sommes habitués à considérer le monde comme un ensemble d'outils. Exister dans le monde, c'est agir, mais agir de telle sorte qu'en fin de compte l'action a pour objet notre existence elle-même. Les outils renvoient les uns aux autres pour renvoyer enfin à notre souci d'exister. En appuyant sur le bouton d'une salle de bain, nous ouvrons le problème ontologique tout entier. Ce qui semble avoir échappé à Heidegger – s'il est vrai toutefois que quelque chose ait pu échapper à Heidegger en ces matières – c'est qu'<u>avant d'être un système d'outils, le monde est un ensemble de nourritures. La vie de l'homme dans le monde ne va pas au-delà des objets qui le remplissent</u>. Il n'est peut-être pas juste de dire que nous vivons pour manger, mais il n'est pas juste de dire que nous mangeons pour vivre. La dernière finalité du manger est contenue dans l'aliment. Quand on respire une fleur, c'est à l'odeur que se limite la finalité de l'acte. Se promener, c'est prendre l'air, non pour la santé, mais pour l'air. Ces sont les nourritures qui caractérisent notre existence dans le monde. <u>Existence extatique – être hors de soi – mais limitée par l'objet</u>. (*TA* 46-47, *cf.* *EE* 56, 64-68 ; *TI* 140-142)

Si Lévinas souligne avec justesse que le rapport du vivre de… de la jouissance « ne se dessine pas sur le plan du *pur être* » parce que « la vie n'est pas volonté nu d'être, *Sorge* ontologique de cette vie » (*TI* 115) et parce que « l'amour de la vie ne ressemble pas au souci d'être qui se ramènerait à l'intelligence de l'être ou à l'ontologie » (*TI* 154), il est plus difficile, par contre, de comprendre comment le moi jouissant se situerait du même coup au-dessus de l'être et de l'ontologie en

[4] « Nous vivons de "bonne soupe", d'air, de lumière, de spectacles, de travail, d'idées, de sommeil, etc. … Ce ne sont pas là objets de représentations. Nous en vivons. Ce dont nous vivons, n'est pas non plus "moyen de vie", comme la plume est moyen par rapport à la lettre qu'elle permet d'écrire ; ni un but de la vie, comme la communication est but de la lettre. Les choses dont nous vivons ne sont pas des outils, ni même des ustensiles, au sens heideggerien du terme. Leur existence ne s'épuise pas par le schématisme utilitaire qui les dessine, comme l'existence des marteaux, des aiguilles ou des machines. » (*TI* 113)

général, affirmation qui revient plusieurs fois dans les pages consacrés à l'intentionnalité de la jouissance dans *Totalité et Infini*. (*cf.* par exemple p.116, 118, 124) En effet, la jouissance ne peut être posée comme antérieure non seulement par rapport au comportement pratique du Dasein, mais aussi par rapport à l'être, qu'à condition que l'existence, la compréhension de l'être du Dasein se réduise au seul comportement pratique quotidien, ce que Lévinas semble effectivement parfois suggérer. Pourtant, notre auteur sait très bien qu'il n'en est ainsi, plus, c'est lui-même qui a autrefois si bien mis en évidence que le Dasein comme compréhension de l'être se tient à un niveau de radicalité qui se trouve en-deçà de toute pratique ou théorie :

> Bien que la structure de "l'en vue de" qui la caractérise soit particulièrement visible dans l'acte, la compréhension en tant que manière de saisir nos pouvoir-être n'est pas une praxis. Elle rend possible la pratique comme elle rendre possible la théorie. […] en dehors de relations pratiques, théoriques, émotionnelles que nous pouvons entretenir avec les choses et les personnes, nous entretenons, par le fait même de notre existence, une relation constante avec l'être verbe. (*EDE* 115-116)

Au-delà du caractère problématique des déclarations concernant le dépassement de l'être et de l'ontologie, l'un des apports importants de cette deuxième section de *Totalité et Infini* reste pourtant cette esquisse d'une *ontologie de la vie* que nous chercherons en vain dans l'analytique existentiale de l'*Être et temps*. En effet, il se peut bien que l'« interprétation privative » de la vie, à laquelle Heidegger fait allusion au paragraphe 10 de cet ouvrage, une ontologie de l'existential de la vie (existential qui doit différer et de l'existential de l'étant sous-le-main, et du Dasein) ait pour condition une sorte d'*indifférence* au souci d'exister du Dasein, au pur rapport du Dasein à l'être comme à son propre, mais une indifférence qui ne soit pas pour autant équivalent à l'impropriété ontique et à l'inauthenticité du Dasein. C'est une telle indifférence au souci d'être du Dasein qui s'accomplit, selon Lévinas, dans l'amour de la vie qui n'est pas volonté nu d'être, ou souci ontologique de cette vie, et qui est « une insouciance à l'endroit de l'existence qui a un sens positif. » (*TI* 141) L'indifférence, l'insouciance de la jouissance et de l'amour de la vie à l'égard de l'être ne signifie pas donc qu'il serait identique à l'impropriété ontique et à l'inauthenticité qui caractérise – malgré son sens qui se veut ontologiquement neutre – l'existential de l' « *échéance* » (*Verfallen*) chez Heidegger. Lévinas y insiste, dès l'époque de ses ouvrages d'après-guerre : le désir (ou la jouissance) « dans l'aventure ontologique du monde est un épisode qui, loin de mériter le nom de chute, a son équilibre, son harmonie et sa fonction ontologique positive : la possibilité de s'arracher à l'être anonyme. […] L'appeler quotidien et le condamner comme non-authentique c'est méconnaître la sincérité de la faim et de la soif. » (*EE* 69, *cf. TA* 39, *TI* 141, 176, etc.)

Il faudrait donc prendre la phénoménologie de la jouissance de *Totalité et Infini*, non pas pour un dépassement de l'ontologie fondamentale heideggérienne, ainsi que Lévinas le voudrait, mais plutôt pour une *correction*, à travers l'ébauche d'une ontologie de la vie, de l'analytique existentiale de l'*Être et temps*. Quant au programme lévinasienne du dépassement de l'être, de l' « autrement qu'être », nous allons l'examiner dans la section suivante.

3.2. Le renversement de la différence ontologique

Il n'y a pas peut-être motif plus constant – mais aussi plus problématique – dans l'œuvre lévinasienne que celui du dépassement de l'être ou de la différence ontologique heideggérienne. Si le début philosophique de Lévinas est marqué incontestablement par une forte influence de Heidegger (voir par exemple l'interprétation et la critique très heideggérienne de la phénoménologie de Husserl), celui-ci devient, après une période d'admiration – ou même de vénération – très intense – et pour des raisons plutôt biographiques et historiques que proprement philosophiques – l'ennemi le plus intime, on pourrait dire même l'Autre (le « persécuteur » philosophique ?) de Lévinas. Certes est que, au-delà de l'image un peu caricaturale de l'opposition Lévinas-Heidegger – que Lévinas aussi se complait à la maintenir – et au-delà d'une violence herméneutique exagérée à l'égard de Heidegger, tout l'œuvre de Lévinas peut être considérée comme une confrontation constante et incitante avec le Heidegger – surtout – de *Sein und Zeit*, comme une grandiose tentative de penser une *différence éthique* antérieure à la *différence ontologique* du penseur du Forêt Noire.

Ainsi, déjà *De l'évasion* (1935), le premier essai original de Lévinas, contient l'exigence purement programmatique d'une évasion – concept abandonné ultérieurement en faveur de l'*hypostase*, de l'*autrement qu'être* – d'une sortie de l'anonymat de l'être comme *il y a*. Le sens du mot être atteint ici dans le concept d'*il y a*, reste inchangé dans l'œuvre ultérieure.

Mais c'est dans *De l'existence à l'existant*, l'ouvrage rédigé durant la guerre, que Lévinas s'emploie pour la première fois à proposer une sorte d'analytique existentiale d'un existant (l'étant humain) qui, contrairement à la transcendance ekstatique du Dasein heideggerien par laquelle « l'existant s'élève à une existence supérieure », accomplirait « une sortie de l'être et des catégories qui le décrivent : une ex-cendance. » (*EE* 9)[5] Certes, cette ex-cendance opposé à la

---

[5] Sur *De l'existence à l'existant,* voir : Franck, D., « Le corps de la différence » in : *La dramatique des phénomènes,* Paris, PUF, 2001 ; Taminiaux, J., « La première réplique à l'ontologie fondamentale », in *Le Cahier de l'Herne.*

transcendance heideggérienne a « nécessairement pied dans l’être » et c’est « cette position dans l’être » qui fait le thème du travail, ainsi que l’avant-propos le précise (*EE* 9) – c’est-à-dire que malgré son « besoin profond de quitter le climat de cette philosophie », notamment celle de Heidegger, Lévinas est conscient du fait que « l’on ne saurait en sortir vers une philosophie qu’on pourrait qualifier de pré-heideggérienne. » (*EE* 19)

Il s’agit donc de prendre au sérieux la relation entre l’être et l’étant (Lévinas redonne ces termes ou par l’*existence* et l’*existant*, ou par le *verbe* et le *substantif*), de ne pas dépasser purement et simplement la différence ontologique heideggérienne, mais à s’y installer autrement. Le titre de l’ouvrage signale déjà l’ambition de l’inversion du projet heideggerien : tandis que Heidegger part d’un existant, l’étant humain dont le mode d’être est celle de l’impropriété ontique, à la manière des autres étants intra-mondains, pour décrire une existence dont le mode d’être extatique est la possibilité la plus propre et ontologique, le mouvement « de l’existence à l’existant » serait chez Lévinas celui de la transition, désigné ici par le terme d’*hypostase*, du verbe être (l’*il y a*) vers le substantif qui est l’existant humain. Alors que l’existence est conçue par Heidegger comme extase, ouverture au possible, dé-substantialisation, Lévinas décrit la position de l’hypostase comme une transmutation d’un verbe impersonnel dans un substantif, comme une certain *ré-substantialisation* du sujet. Si l’idée centrale de l’analytique existentiale de Heidegger consiste à voir « l’existence comme extase, possible, dès lors, uniquement comme une extase *vers la fin* » et « à situer le tragique de l’existence dans cette finitude et dans ce néant dans lequel l’homme se jette au fur et à mesure qu’il existe » (*EE* 19-20), la question posé par la non-transcendance de l’hypostase consistera « à se demander si l’extase est le mode originel de l’existence, si la relation qu’on appelle couramment relation entre le moi et l’être, est un mouvement vers le dehors, si le *ex* est la racine principale du verbe exister. » (*EE* 139) À la conception heideggérienne de l’existence ekstatique du Dasein, « où l’accent est mis sur la première syllabe » Lévinas oppose ainsi « la notion d’un être dont l’avènement même est un repli en soi, qui, dans un certain sens, contre l’extatisme de la pensée contemporaine, est une substance. » (*EE* 138)

Mais cette ré-substantialisation du sujet n’est nullement de caractère métaphysique, mais plutôt phénoménologique : il ne s’agit pas de faire du sujet un fondement métaphysique ou ontologique, mais à en *restituer sa substantialité phénoménologique*, l’étantité du sujet, sans pour autant le réifier de nouveau. Lévinas critique explicitement le sujet-substance conçu comme substratum atemporel dans *De l’existence à l’existant*, mais il déplore également que « la philosophie moderne a été amenée peu à peu à sacrifier à la spiritualité du sujet sa subjectivité

Lévinas, *op. cit.*, p. 278-292 ; Benoist, J. : « Le *cogito* lévinassien : Lévinas et Descartes » in Lévinas, E., *Positivité et* transcendance, *op. cit.*, p. 105-122.

même, c'est-à-dire sa substantialité » (*EE* 168) Si, ainsi comme on le sait, toutes les pensées de la subjectivité de Kant à Heidegger veulent accentuer la non-choséité et la non-substantialité du sujet contre sa réification accomplie par le *res cogitans* cartésien, Lévinas propose, pour sa part, une relecture du cogito cartésien comme cogito *localisé* et *incarné*, qui permettra « de rendre compte et de la substantialité et de la spiritualité du sujet. » (*EE* 171)

Du point de vue de la temporalité, la substantialité phénoménologique du sujet n'équivaut donc pas à l'intemporalité. Mais alors que l'extase heideggérienne s'accomplit comme une temporalisation de l'avenir de la fin, et où le privilège métaphysique du présent est vu comme un dénivellement de la temporalisation de l'avenir, Lévinas conçoit l'hypostase comme s'accomplissant « par la *stance* même de l'instant » du présent. Le présent est donc « réfractaire à l'avenir » (*EE* 125) et il est ainsi conçu non pas rapporté à la fin, mais eu égard au « commencement », à « l'origine », à « la naissance » dans lesquels « cet événement au sein de l'instant devient sensible ». (*EE* 16)

En ce qui concerne la description de l'hypostase de l'existant dans l'existence comme *corporéité* et comme *localisation* du sujet dans l'*ici* (*cf. EE* 117-124), l'opposition à la conception heideggérienne de l'existence ekstatique du Dasein est toujours très explicite. Alors que Heidegger comprend l'ici à partir du là, parce que sa philosophie est une philosophie du « là » (de la transcendance originaire de l'existence), alors qu'il comprend l'ici et la *spatialité* en général à partir de l'horizon temporel, c'est-à-dire comme une chute du temps, inversement, Lévinas souligne la primordialité de l'*ici* en-deçà de l'être-au-monde ecstatique, localisation pré-objective de la conscience qui, de plus, précède même le temps : « L'*ici* de la conscience – le lieu de son sommeil et de son évasion en soi – diffère radicalement du *Da* impliqué dans le Dasein heideggerien. Celui-ci implique déjà le monde. L'*ici* dont nous partons, l'*ici* de la position, précède toute compréhension, tout horizon et tout temps. » (*EE* 121-122, *cf. TI* 146). Mais avant tout, c'est par la phénoménologie de l'incarnation du sujet que Lévinas innove radicalement par rapport au caractère foncièrement désincarné du Dasein : « Le lieu […] avant d'être l'ambiance concrète du monde heideggerien, est une base. Par là, le corps est l'avènement de la conscience. » (*EE* 122)

La reproche du ratage de la question de la *chair*, du *corps vivant*, de l'*incarnation* du Dasein dans *Être et temps* a été formulé déjà par Sartre, tandis que, dans le sillage de la phénoménologie de l'incarnation husserlienne, Merleau-Ponty a essayé de décrire une existence originairement incarnée dans la *Phénoménologie de la perception*. On sait que, tout en dotant le Dasein de mains (voir les notions de *Zuhandenheit* et de *Vorhandenheit*, qui d'ailleurs réduisent la corporéité du Dasein à la maîtrise manuelle des ustensiles), Heidegger n'identifie pas pourtant l'existential sous

lequel la chair se laisse comprendre, existential qui peut-être n'est pas réductible, comme l'espace n'est peut-être pas non plus, à la temporalité. Il est incontestablement l'un des mérites de Lévinas d'avoir très tôt, à côté de, où même en anticipant la phénoménologie de Merleau-Ponty, (et lui aussi sans doute sous influence husserlienne), essayer de combler cette lacune de l'incarnation de l'existence. On pourrait dire, somme toute, que l'intention commune qui paraît animer cette phénoménologie de la localisation et de l'incarnation du sujet, mais aussi celle de la jouissance, de l'érotisme et de la fécondité des ouvrages d'après-guerre et de *Totalité et Infini*, est celle d'une sorte de *dé-neutralisation* de la *neutralité ontologique* du Dasein. Alors que, en raison de son individuation par son pur rapport à l'être comme à son propre, le Dasein neutre – excluant toute détermination ontique : anthropologique, éthique ou métaphysique – doit être désincarné et asexué, Lévinas propose, dans ces ouvrages, la phénoménologie d'une existence incarnée, sexuée, ainsi qu'une ontologie de la vie (de la jouissance), autant des thèmes qui anticipent sur l'une des tendances de la phénoménologie française contemporaine, notamment celle de relever ou même d'essayer de combler les différentes lacunes de l'analytique existentiale de l'*Être et temps*. [6]

En revenant maintenant au problème du dépassement de l'être ou de la différence ontologique, le mouvement inverse à la transcendance ekstatique heideggérienne, celui de l'hypostase de l'existant humain dans l'être conçu comme la généralité de l'être dans l'*il y a*, accomplit bien une sortie, une « ex-cendance » de l'être : par l'hypostase l'existant humain acquiert une sorte de *maîtrise* sur l'existence. (*EE* 16, 132 ; *TA* 31-38) Certes, réduire l'être heideggérienne à la *généralité anonyme* de l'*il y a*, ainsi que cela a déjà été fait dans l'*Évasion*, et plus explicitement dans les ouvrages d'après-guerre, reste l'une des gestes les plus problématiques de la pensée de Lévinas. [7] En effet, Lévinas sait très bien – ses commentaires en témoignent – que la visée de la destruction ontologique heideggérienne était justement de dépasser la définition traditionnelle

[6] Sur le problème de l'existential manquant de la chair, voir en particulier le chapitre II de l'ouvrage de Didier Franck, *Heidegger et le problème de l'espace*, Paris, Minuit, 1986. Sur l'absence de l'ontologie de la vie, voir le chapitre IV du même ouvrage, ainsi que Derrida, J., *De l'esprit. Heidegger et la question*, Paris, Galilée, 1987. Sur la question de la différence sexuelle, au sujet de laquelle Lévinas écrivait, déjà dans *De l'existence à l'existant*, que « l'originalité de la contrariété et de la contradiction de l'eros a échappé à Heidegger, qui, dans ses cours, tend à représenter la différence des sexes comme une spécification d'un genre » (*EE* 164), voir Derrida, J., « Geschlecht. Différence sexuelle, différence ontologique », in : *Cahier de L'Herne : Martin Heidegger* (dir. par Michel Haar), Paris, Éd. de l'Herne, 1983, p. 571-595, repris in Derrida, J., *Psyché. Inventions de l'autre*, Paris, Galilée, 1987. p. 395-414.

[7] *Cf.* avec la première description de l'il y a, donné dans *De l'existence à l'existant* : « Imaginons le retour au néant de tous les êtres : choses et personnes. Il est impossible de placer ce retour au néant en dehors de tout événement. Mais ce néant lui-même ? Quelque chose se passe, fût-ce la nuit et le silence du néant. L'indétermination de ce "quelque chose se passe", n'est pas l'indétermination du sujet, ne se réfère pas à un substantif. Elle désigne comme le pronom de la troisième personne dans la forme impersonnelle du verbe, non point un auteur mal connu de l'action, mais le caractère de cette action elle-même qui, en quelque manière, n'a pas d'auteur, qui est anonyme. Cette "consumation" impersonnelle, anonyme, mais inextinguible de l'être, celle qui murmure au fond du néant lui-même, nous la fixons par le terme d'*il y a*. L'*il y a*, dans son refus de prendre une forme personnelle, est "l'être en général". » (*EE* 93-94)

métaphysique de l'être comme concept universel, abstrait et vide. Il paraît que c'est avant tout l'idée de l'individuation du Dasein par son rapport à l'être comme à son propre, que Lévinas n'accepte pas pour sa part, et c'est ce refus qui est en fait à l'origine de cette réduction illégitime : alors que le rapport à l'être du Dasein est se rapporter à son « propre », Lévinas fait valoir le « caractère impersonnel » (*EE* 18), neutre de l'être en général, de l'il y a. Quoiqu'il en soit les termes du débat sont dès cette époque clairs : il s'agit d'opposer à l'impersonnalité et l'anonymat de l'être qui « tient à l'absence de maître, à l'être qui n'est l'être de personne. » (*EE* 112) une substantialité et une *substantivité* du sujet, à savoir « le fait qu'il n'y a pas seulement anonymement de l'être en général, mais qu'il y a des êtres susceptibles de noms. L'instant rompt l'anonymat de l'être en général. […] Dans l'instant, l'existant domine l'existence. (*EE* 169-170) C'est cette domination, cette maîtrise de l'existant humain sur l'exister anonyme de l'il y a qui est repris – ainsi que nous l'avons déjà signalé – dans *Totalité et Infini* comme l'autonomie de l'homme par rapport à l'être dans son jouissance égologique. Ainsi, le moi séparé dans sa jouissance « existe au-dessus de l'être. » (*TI* 57) La jouissance « n'exprime pas, comme le voudrait Heidegger, le mode de mon implantation – ma *disposition* – dans l'être, le tonus de mon maintien. Elle n'est pas mon maintien dans l'être, mais déjà le dépassement de l'être. » (*TI* 116) Ou, dans une autre formulation : « dès le besoin, nous sommes en dehors des catégories de l'être. » (*TI* 118) À cette « exaltation » de « l'étant par excellence » qui est l'homme, correspond, selon un passage plus programmatique, une certaine énigmatique supériorité de l'axiologique sur l'ontologique :

> Le surgissement de soi à partir de la jouissance et où la substantialité du moi est aperçue non pas comme sujet du verbe être, mais comme impliquée dans le bonheur – ne relevant pas de l'ontologie, mais de l'axiologie – est l'exaltation de *l'étant* tout court. On devient sujet de l'être, non pas en assumant l'être, mais en jouissant du bonheur, par l'intériorisation de la jouissance qui est aussi une exaltation, un "au-dessus de l'être". L'étant est "autonome" par rapport à l'être. Il n'indique pas une participation à l'être mais le bonheur. L'étant, par excellence, c'est l'homme. (*TI* 124)

Mais le véritable étant par excellence dans *Totalité et Infini* est, on le sait, l'Autre. La révélation éthique du visage d'autrui qui interrompt la jouissance égologique du moi séparé, établit ainsi une relation entre deux étants par excellence, deux étants au-delà de l'être, conception explicitement opposée à la compréhension de l'être heideggérienne :

> Affirmer la priorité de l'*être* par rapport à l'*étant*, c'est déjà se prononcer sur l'essence de la philosophie, subordonner la relation avec *quelqu'un* qui est un étant (la relation éthique) à une relation avec l'*être*

de l'étant qui, impersonnel, permet la saisie, la domination de l'étant (à une relation de savoir), subordonne la justice à la liberté. » (*TI* 36)

« Au dévoilement de l'être en général, comme base de la connaissance et comme sens de l'être, préexiste la relation avec l'étant qui s'exprime ; au plan de l'ontologie, le plan éthique. » (*TI* 220)

Au-delà de l'éthicisation de l'ontologie ou de l'emploi des formules injustifiés à l'égard de l'être, comme celle de « domination de l'étant », le problème principal posé par ces déclarations est l'identification de la relation à l'être, de la compréhension de l'être heideggérienne avec une connaissance ou un savoir. L'argument principal que Lévinas utilise – pour la première fois dans « L'ontologie est-elle fondamentale » (1951), pour le reprendre tel quel dans *Totalité et Infini* – pour opposer la relation éthique à autrui à l'ontologie heideggérienne est que la relation interlocutive avec autrui comme étant unique précède la « compréhension de l'être en général » (*TI* 39) C'est parce qu'il réduit, ainsi comme nous l'avons vu, le concept heideggerien de l'être à la généralité de l'être que Lévinas peut affirmer que la compréhension de l'être chez Heidegger, qui comprend l'étant sur l'horizon de l'être, « rejoint la grande tradition de la philosophie occidentale : comprendre l'être particulier, c'est déjà se placer au-delà du particulier – comprendre c'est se rapporter au particulier qui seul existe, par la connaissance qui est toujours connaissance de l'universel. » (*EN* 16) Or la compréhension de l'être, réduit à la connaissance du particulier à travers l'universel, ne vaut pas pour autrui, « l'individu pur, à l'étant comme tel » (*EN* 18), car celui-ci « ne nous affecte pas à partir d'un concept ». (*EN* 17)

Mais cet argument ne tient pas, principalement pour deux raisons[8] : 1.) Tout d'abord parce que la compréhension de l'être n'est pas, chez Heidegger, une relation de connaissance ou de savoir, ce que Lévinas sait bien, car il insiste, dans les commentaires – comme nous l'avons déjà vu plus haut – que la compréhension de l'être du Dasein se tient à un niveau de radicalité qui se trouve en-deçà de toute pratique ou théorie ; c'est elle qui rend possible toute relation théorique ou pratique au monde. 2.) Ensuite, et justement en raison du fait que la compréhension de l'être n'est pas une connaissance, l'être non plus ne peut être identifié chez Heidegger avec le concept de l'être comme généralité. L'être est, et cela est très clairement dite dès les premiers pages de l'*Être et temps,* trans-catégorial, ce que Lévinas n'ignore pas non plus : « L'être de l'étant ne […] ne s'identifie avec aucun des étants, ni même avec l'idée de l'étant en général. […] Précisément parce que l'être n'est pas un étant, il ne faut pas le saisir "per genus et differentiam specificam". » (*EDE* 81, 82) Mais, en ignorant ce que naguère il a si bien mis en évidence, Lévinas se contente,

[8] Nous reprenons ici la critique de Derrida dans « Violence et Métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Lévinas », *op. cit.*, p. 205.

dans *Totalité et Infini*, en s'appuyant sur la synonymie posée entre la totalisation du concept (motif d'origine rosenzweigien), l'horizon phénoménologique et l'être (où tous les trois sont des termes qui neutralisent la particularité du donné et la singularité d'autrui (voir notre paragraphe 4)) de réduire l'être à la généralité du concept.

Certes, nous comprenons bien que le souci de Lévinas est, dans cette opposition à l'ontologie heidegerienne, de préserver l'immédiateté de la relation de la proximité, de la relation face à face, sans aucune médiation d'un troisième terme commun, entre deux unicités incomparables. S'il se peut bien que chez Husserl ce terme commun, qui s'interpose dans la relation du face à face, se constitue justement dans l'apprésentation analogique d'autrui comme autre perspective sur le monde (voir notre paragraphe 3), il est beaucoup plus problématique par contre, de comprendre, comment le concept heideggerien de l'être pourrait être un tel troisième terme, pourvu qu'on ne le prenne pas dans le sens de la généralité du concept de l'être. Lévinas a raison d'insister sur le fait que l'autrui qu'on interpelle ou qu'on interroge au sein de la relation interlocutive n'est pas l'objet de la compréhension d'abord, pour devenir interlocuteur ensuite. (*cf. EN* 17-19, *TI* 39). Mais la compréhension de l'être n'est pas la connaissance d'un universel qui précéderait la relation interlocutive avec un tel autrui particulier. Si nous acceptons donc les motifs principaux de la critique lévinasienne de la conception heideggeriene de l'intersubjectivité prise pour une *interobjectivité* (voir notre paragraphe 4) et comme secondaire par rapport à l'authenticité d'un solipsisme existential, nous ne sommes pas d'accord par contre, avec Lévinas, sur la réduction de l'être à un troisième terme commun qui précèderait la relation interlocutive à autrui, telle qu'elle est vue par exemple dans le passage suivant : « L'expression ne consiste pas […] à *articuler* la compréhension que d'ores et déjà j'ai en partage avec autrui. Elle consiste, avant toute participation à un contenu commun par la compréhension, à instituer la socialité par une relation irréductible, par conséquent, à la compréhension. » (*EN* 19)

En opposant à la compréhension de l'être et à « l'ontologie contemporaine » heideggérienne en général, qui réduirait l'étant, qui est l'Autre, à la neutralité de l'Être (et ainsi la relation éthique avec cet Autre à l'ontologie), une relation éthique entre l'Autre l'étant suprême, antérieur à l'être et le moi déjà au-delà de l'être dans sa jouissance égologique, la transcendance éthique proposée

par Lévinas dans *Totalité et Infini*, reste après tout un mouvement « *intra-ontique* »[9], un simple *renversement, de l'intérieur, de la différence ontologique*.[10]

3.3. Mon temps et le temps de l'autre

L'intention de cette section est de présenter les motifs principaux de la conception de la temporalité lévinasienne à l'époque *De l'existence à l'existant* (1947) et *Le temps et l'Autre* (1947) et dans la période de *Totalité et Infini*. Il s'agit essentiellement des mêmes motifs, qui apparaissent dans le contexte de la phénoménologie de l'existence des ouvrages d'après-guerre, et qui vont être repris presque identiquement, mais dans le cadre d'une opposition décidée entre l'ontologie et l'éthique, et à travers une polémique plus explicite avec la conception heideggérienne de la temporalité, dans la première œuvre majeure. Dans tous ces ouvrages, c'est l'apparition de l'autre qui produit un sujet libéré de sa solitude ontologique (ou de sa jouissance égologique), solitude équivalente, du point de vue de la temporalité, avec un enfermement dans le présent. L'autre ne me délivre donc pas seulement du mon égoïsme solitaire, mais il ouvre dans ma vie la dimension

---

[9] Voir Derrida, J., « Violence et Métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Lévinas », *op. cit.*, p. 209-210 : « En refusant dans *Totalité et Infini*, de prêter quelque dignité à la différence ontico-ontologique [...] et en appelant *métaphysique* le mouvement *intra-ontique* de la transcendance éthique (mouvement respectueux d'un étant vers l'autre), Lévinas confirme Heidegger dans son propos : celui-ci ne voit-il pas dans la métaphysique (dans l'ontologie métaphysique) l'oubli de l'être et la dissimulation de la différence ontologique ? [...] c'est donc la métaphysique (ou l'ontologie métaphysique) qui reste la clôture de la totalité et qui ne transcende l'étant que vers l'étant (supérieur) ou vers la totalité (finie ou infinie) de l'étant. Cette métaphysique sera essentiellement liée à un humanisme ne se demandant jamais « en quelle manière l'essence de l'homme appartient à la vérité de l'Être. [...] ce que nous propose Lévinas, c'est bien *à la fois* un humanisme et une métaphysique. Il s'agit, par la voie royale de l'éthique, d'accéder à l'étant suprême, au véritablement étant (« substance » et « en soi » sont des expressions de Lévinas) comme autre. Et cet étant est l'homme, déterminé dans son essence de l'homme, comme visage, à partir de sa ressemblance avec Dieu. N'est-ce pas ce que vise Heidegger quand il parle de l'unité de la métaphysique, de l'humanisme et de l'onto-théologie ? » Il n'est peut-être sans intérêt de noter que dans la poursuite de sa confrontation Lévinas-Heidegger, Derrida semble anticiper, dans une formulation hypothétique, le programme lévinasienne de penser un « Dieu non contaminé par l'être » (*AE* 10), programme ultérieurement repris par Marion : « … on pourrait peut-être dire que l'ontologie *ne* précède la théologie *qu*'en mettant entre parenthèses le contenu de la détermination ontique de ce que, dans la pensée philosophique post-hellénique, on appelle Dieu : à savoir l'infinité positive. L'infinité positive n'aurait que l'apparence – nominale – de ce qu'on appelle une détermination ontique. Elle serait en vérité ce qui se refuse à être détermination ontique comprise comme telle à partir de et dans la lumière d'une pensée de l'être. <u>C'est l'infinité au contraire – en tant que non-détermination et opération concrète – qui permettrait de penser la différence entre l'être et la détermination ontique. Le contenu ontique de l'infinité détruirait la fermeture ontique. Implicitement ou non, la pensée de l'infinité ouvrirait la question et la différence ontico-ontologique.</u> » (*ibid.*, p. 222)

[10] C'est par ce terme d'inversement de la différence ontologique, que Jean-Luc Marion reprend, en la reformulant, l'essentiel de la critique de Derrida, dans *L'Idole et la distance*, Paris, Grasset, 1977, p. 278 : « <u>À l'évidence, le privilège, en se déplaçant de l'Être à l'étant, ne consacre la prééminence de celui-ci comme Autrui, qu'en inversant la différence ontologique, *donc en la consacrant*</u>. […] la condition qu'impose l'Être au divin/Autrui ne disparaît pas si on en appelle seulement contre elle à tel étant. D'abord parce qu'<u>on risque ainsi de rester, à une inversion près, dans la différence ontologique, donc dans l'onto-théo-logie</u>. Ensuite parce que, si l'on en parle comme d'un étant, Autrui paraît insuffisamment déterminé : son indétermination constitutive, loin d'en démontrer la rigueur (comme c'eût été le cas si la référence à l'étant comme tel avait disparu) en accuse l'ambiguïté. »

d’un présent, d’un futur et d’un passé dont le sens ne s’établit plus en moi. L’idée centrale de la conception lévinasienne du temps est que – contrairement à la philosophie traditionnelle qui envisageait le temps soit comme extérieur, soit comme intérieur à un sujet toujours seul, à une monade – « le temps n’est pas le fait d’un sujet isolé et seul, mais qu’il est la relation même du sujet avec autrui », ainsi qu’il est annoncé dès le début des conférences sur *Le temps et l’autre*. (*TA* 17) En identifiant l’altérité du temps avec l’altérité d’autrui, l’*hétéro-affection temporelle* avec l’*hétéro-affection éthique* d’autrui, Lévinas nous propose incontestablement une conception originale du temps : le temps n’est pas *mon* temps, mais un *autre* temps qui m’advient dans la relation avec autrui, le temps est essentiellement intersubjectif : « Comment […] le temps surgirait-il dans un sujet seul ? […] L’altérité absolu de l’autre instant […] ne peut pas se trouve dans le sujet qui est définitivement *lui-même*. Cette altérité ne me vient que d’autrui. La socialité n’est-elle pas, mieux que la source de notre représentation du temps, le temps lui-même ? […] La dialectique du temps est la dialectique même de la relation avec autrui, c’est-à-dire un dialogue […]. » (*EE* 159-160)

3.3.1. Le futur de la mort

L’objection principale de Lévinas à l’encontre de la description heideggérienne de temporalité de l’être pour la mort [11] est que, en faisant de la mort la possibilité la plus propre du Dasein, Heidegger aurait réduit l’altérité imprévisible de l’événement de la mort, l’altérité du futur de la mort au projet, au pouvoir-être le plus propre du Dasein :

> Ce qui est important à l’approche de la mort, c’est qu’à un certain moment nous ne *pouvons plus pouvoir* ; […] il peut nous arriver un *événement* que nous n’assumons plus […]. Un événement nous arrive sans que nous n’ayons absolument rien “a priori”, sans que nous puissions avoir le moindre projet, comme cela se dit aujourd’hui. La mort c’est l’impossibilité d’avoir un projet. (*EE* 62-63)

Or il se trouve que, dans l’analyse existentiale du phénomène de la mort de l’*Être et temps*, Heidegger prend soin de préserver le caractère événementiel de la mort. Déjà dans le § 50, qui propose une pré-esquisse de la structure ontologico-existentiale, il nous dit que la *précédence* de la mort, le fait que nous avons toujours déjà un rapport à cet événement, ne signifie aucunement un événement imminent dans le sens de l’imminence d’un étant sous-la-main, à portée-de-la-main

[11] Nous n’allons pas nous étendre ici sur la critique lévinasienne de l’être pour la mort chez Heidegger, qui est sans doute l’un des motifs les plus constants de l’œuvre. Voir, sur ce sujet, par exemple Feron, E., *Phénoménologie de la mort. Sur les traces de Lévinas*, Dordrecht-Boston-London, Kluwer Academic Publishers, 1999, ainsi que Rolland, J. « La mort dans sa négativité », in *Parcours de l’autrement*, Paris, PUF, 2000.

ou Là-avec.[12] Ensuite, dans l'incontournable paragraphe 53, qui nous livre un projet existential d'un être pour la mort authentique, Heidegger distingue explicitement l'*attente* d'un événement futur du « *devancement dans la possibilité* » de l'être pour la mort. Dans le devancement il s'agit d'un « être pour une possibilité » dans le sens de la *compréhension*, qui ne donne rien à réaliser dans le sens de l'effectivité, mais qui fait comprendre, selon la formule célèbre, *la possibilité de l'impossibilité* de l'existence. [13]

Tout le différend Lévinas-Heidegger au sujet de la temporalité de la mort se joue en fin du compte autour de cette *précédence* de la mort dont Heidegger parle. Pour Heidegger, avec la mort « […] le *Dasein* se pré-cède lui-même en son pouvoir-être *le plus propre*. […] Sa mort est la possibilité du pouvoir-ne-plus-être-Là. »[14] Dans l'être pour la mort donc, le Dasein se précède lui-même comme possibilité, en fin du compte, du pouvoir-être-mort, d'un pouvoir d'absence radicale au monde. Dans ce sens, la précédence, l'imminence de la mort relève encore de la possibilité d'exister (fût-ce la possibilité de l'impossibilité) du Dasein. Or c'est justement cette réduction de la précédence de la mort à ma possibilité de l'impossibilité que Lévinas n'accepte pas. Il essaye plutôt de penser la précédence, l'imminence de la mort non pas à partir de ma possibilité du pouvoir-ne-plus-être-là, du pouvoir d'absence radicale au monde, mais à partir de la *survenue,* de l'*événement* de la mort elle-même dans son altérité absolue. C'est toujours de la précédence de la mort, dans le sens de l'imminence d'un événement auquel nous nous rapportons toujours déjà, qu'il s'agit chez Lévinas aussi, mais d'une précédence qui, malgré ma relation avec elle, ne se réduit nullement à ma possibilité de pouvoir-être-mort. Avec la mort, ce n'est pas moi-même que je me précède, c'est plutôt l'événement imprévisible de la mort qui me précède toujours déjà. *La possibilité constante de la survenue, de l'événement de la mort dans son altérité absolue n'est pas ma possibilité*. C'est pourquoi Lévinas parle non pas du devancement, mais de l' « approche de la mort » (*TA* 63). La relation avec le mort n'est donc pas, pour Lévinas, une relation avec ma non-existence, mon absence radicale au monde, mais l'expérience de l'altérité de la mort comme événement.

Pour Lévinas, mon rapport à la précédence de la mort n'est pas ainsi celle de ma possibilité de l'impossibilité de mon existence, qui, en tant que ma possibilité la plus propre, rend possible

[12] *Cf.* Heidegger, M., *Être et temps*, *op. cit.*, p. 184-185.
[13] *Cf. ibid.*, p. 192 : « Avec la proximité du possible, est-ce que ce n'est pas en même temps sa réalisation qui surgit ? Réponse : cet approchement ne tend point à rendre un effectif disponible à la préoccupation, mais, dans cette approche compréhensive, la possibilité du possible devient seulement "plus grande". *La proximité la plus proche de l'être pour la mort comme possibilité est aussi éloigné que possible d'un effectif*. Plus cette possibilité est comprise sans aucun voile, et d'autant plus purement le comprendre pénètre dans la possibilité *comme possibilité de l'impossibilité de l'existence en général*. La mort comme possibilité ne donne au *Dasein* rien à "réaliser" et rien non plus qu'il pourrait être lui-même en tant qu'effectif. »
[14] *Ibid.*, p. 185.

toutes mes autres possibilités, mais plutôt, pour utiliser la fameuse inversion, celle de « l'impossibilité de toute possibilité » (*TA* 92, *TI* 262, etc.) :

> C'est l'assomption de la dernière possibilité de l'existence par le *Dasein,* qui rend précisément possible toutes les autres possibilités, qui rend par conséquent possible le fait même de saisir une possibilité, c'est-à-dire l'activité et la liberté. […] Ce n'est pas du néant de la mort dont précisément nous ne savons rien que l'analyse doit partir, mais d'une situation où quelque chose absolument inconnaissable apparaît ; absolument inconnaissable, c'est-à-dire étrangère à toute lumière, rendant impossible toute assomption de possibilité, mais où nous-mêmes sommes saisis. (*TA* 58-59)

Il faut préciser encore que ce n'est pas le moment même de la mort que nous ne pouvons pas assumer. Il y a incontestablement une certaine ambiguïté dans les formulations de Lévinas, qui nous pourrait faire penser que sa démarche consiste finalement dans un déplacement tacite de la question de la possibilité ontologique de la mort vers l'effectivité ontique de sa survenue, vers ce « certain moment » où vers cette « situation » où l'événement de la mort « arrive » dans l'impossibilité de tout projet. Mais, malgré l'ambiguïté de ses formulations, ce que Lévinas veut suggérer est que cette situation où ce certain moment de l'événement imprévisible de la mort est toujours imminent, il peut arriver à tout moment. Ce n'est donc pas la mort elle-même qui est l'impossibilité d'avoir un projet, comme Lévinas le dit, mais c'est mon rapport à cette mort qui est l'impossibilité d'avoir un projet à l'égard d'elle. Pour écarter définitivement tout caractère ontique de la démarche lévinasienne, il faudrait dire, en reformulant sa fameuse inversion, que notre rapport à l'impossibilité de notre existence est non pas celle de la possibilité la plus propre, mais celle de *l'impossibilité (de tout projet) de l'impossibilité.*

C'est cette impossibilité de l'impossibilité que Lévinas décrit, en l'opposant au caractère actif de l'existence dans son rapport à la mort, c'est-à-dire à la liberté pour la mort du Dasein chez Heidegger [15], comme la passivité foncière du sujet dans son rapport à l'événement du mort. La précédence de la mort dans le sens lévinasien implique un « retournement de l'activité du sujet en passivité » (*TA* 59) ; dans son rapport à la précédence de la mort « le sujet perd sa maîtrise même du sujet. » (*TA* 62)

Comme dans l'existential du comprendre, qui décrit le devancement, il s'agit toujours d'un *se* comprendre soi-même du Dasein, et comme l'être pour la mort est la possibilité la plus propre du Dasein, le devancement est donc pour Heidegger la possibilité de se comprendre le plus propre du Dasein. Mais alors que le devancement de l'être pour la mort apporte « une lucidité suprême » (TA 57) dans l'auto-compréhension du Dasein, c'est-à-dire qu'il devient transparent ou «

[15] *Ibid.*, p. 194.

translucide »[16] à soi-même, Lévinas, au contraire, insiste sur le fait que *l'altérité de la mort absolument inconnaissable ou incompréhensible rend impossible la compréhension de soi à travers la relation à cette altérité* :

> […] l'inconnu de la mort signifie que <u>la relation même avec la mort ne peut se faire dans la lumière</u> ; que le sujet est en relation avec ce qui ne vient pas de lui. […] qu'il est en relation avec le mystère. (*TA* 56)

Au lieu d'apporter la possibilité de l'auto-compréhension authentique, l'altérité de la mort, dans son incompréhensibilité, implique ainsi chez Lévinas plutôt une sorte d'incompréhension de soi qui introduit même une sorte d'*altérité-à-soi ontologique* dans l'ipséité :

> Cette approche de la mort indique que nous sommes en relation avec quelque chose qui est absolument autre, quelque chose portant l'altérité, non pas comme une détermination provisoire, que nous pouvons assimiler par la jouissance, mais quelque chose dont l'existence même est fait d'altérité. <u>Ma solitude ainsi n'est pas confirmée par la mort, mais brisé par la mort</u>. […] Par là […] l'existence est pluraliste. Le pluriel n'est pas ici une multiplicité d'existants, il apparaît dans l'exister même. Dans l'exister même de l'existant, jusqu'alors jalousement assumé par le sujet seul et manifesté par la souffrance, s'insinue une pluralité. <u>Dans la mort, l'exister de l'existant s'aliène</u>. (*TA* 63)

Cette pluralité ontologique au sein de l'existant, cette aliénation de l'existence est sans doute opposé à l'idée heideggérienne selon laquelle la mort, étant toujours essentiellement mienne, est ontologiquement constitué par la *mienneté* (*Jemeinigkeit*) de l'existence.[17] Mais comme la mort n'est pas, pour Lévinas, la possibilité la plus propre, mais une impossibilité de fond de l'existence, elle ne peut être cette possibilité dans laquelle l'existence se rapporte à l'être comme à son propre, au contraire, dans la relation à la mort l'existant est exposé à une sorte d'aliénation ou d'altération par l'existence. Contrairement donc à Heidegger, pour Lévinas, la mort est ontologiquement constituée par l'aliénation de l'existence, ce qui implique que, n'étant pas la possibilité la plus propre du Dasein, non seulement qu'elle ne confirme pas la mienneté par la singularisation ou l'isolement du Dasein[18], mais qu'elle ne peut tout simplement pas être le principe de l'individuation du Dasein : « la mort ainsi annoncée comme autre, comme aliénation de mon existence, est-elle encore *ma* mort ? » (*TA* 64) Toute la polémique que Lévinas va porter tout au long de son œuvre avec Heidegger est déjà préfiguré ici par l'idée selon laquelle *ce n'est pas la mort qui constitue l'ipséité de l'existence*. Tout ce que Lévinas a toujours voulu affirmer contre

[16] *Ibid.*, p. 220.
[17] *Ibid.*, p. 263.
[18] *Ibid.*, p. 263.

Heidegger n'est peut-être que cette idée selon laquelle ni l'individuation du Dasein par son rapport à l'être comme à son propre, ni l'individuation radicale par la mort (deux modalités de l'individuation qui reviennent finalement au même, par la temporalité originaire finie du Dasein qui lui apporte la compréhension authentique de l'être) ne peut pas constituer l'ipséité propre, la singularité de l'existence.

Si la mort n'est donc pas la possibilité la plus propre du Dasein, et l'altérité du futur de la mort ne peut être ainsi réduite au projet, au pouvoir-être le plus propre du Dasein, alors ce n'est pas à partir du devancement de l'être pour la mort du Dasein que l'avenir se temporalise, mais à partir de « l'éternel avenir de la mort » (*TA* 59), dans son imprévisibilité :

> Ce futur de la mort détermine pour nous l'avenir, l'avenir dans la mesure où il n'est pas présent. Il détermine ce qui dans l'avenir tranche sur toute anticipation, sur toute projection, sur toute élan. […] [L'avenir] est absolument autre et nouveau. Et c'est ainsi qu'on peut comprendre la réalité même du temps, l'absolue impossibilité de trouver dans le présent l'équivalent de l'avenir, le manque de toute prise sur l'avenir. (*TA* 71)

La temporalité de l'avenir ne peut être donc réduit à la temporalité ekstatique finie propre au Dasein, car si la mort est une altérité radicale qui vient en quelque sorte de l'extérieur, alors l'avenir propre à l'événement absolument imprévisible de la mort de la mort sera lui aussi une temporalisation qui me vient en quelque sorte de l'extérieur. L'avenir de la mort me révèle ainsi un temps qui n'est pas le mien, mais celui de l'autre.

Mais l'éternel avenir de la mort n'est qu'une sorte de préfiguration de la véritable l'altérité du temps, car afin qu'une véritable « empiètement » du présent sur l'avenir se produise, il faudra envisager une certaine relation entre le *présent du sujet* et *l'avenir de l'autre*, ce qui est foncièrement impossible dans la mort. Cet empiètement du présent sur l'avenir sera accompli alors par la relation à l'altérité d'autrui : « La situation de face-à-face serait l'accomplissement même du temps ; l'empiètement du présent sur l'avenir n'est pas le fait d'un sujet seul, mais la relation intersubjective. » (*TA* 69)

3.3.2. Fécondité et pardon

On peut trouver une première forme de l'altérité intersubjective du temps dans la phénoménologie lévinasienne de *l'érotisme*, plus exactement dans la description de l'intentionnalité de la *caresse*, intentionnalité non pas du « dévoilement », mais « de recherche » (*TI* 288), « intentionnalité unique de l'avenir lui-même, et non pas attente d'un fait futur » (*TA* 82, 83).

Mais c'est premièrement à travers l' « existential » (« catégorie ontologique », « principe ontologique nouveau » (*TI* 308-309, 310)) de la *fécondité* (réduit à la *paternité*[19]), que Lévinas va penser un « *futur absolu* » (*TI* 314-316, 336), qui ne pourra pas être réduit à mes possibilités et à ma temporalisation finie. La paternité introduit une altérité-à-soi radicale au sein de l'existence : la « paternité est une relation avec un étranger, qui tout en étant autrui […] est moi ; une relation du moi avec un soi qui cependant n'est pas moi. » (*TI* 310), une relation par laquelle « le moi est, dans l'enfant, un autre. » (*TI* 299) Dans la transcendance de la fécondité plus radicale que celle du Dasein, « transcendance de la trans-substantiation » (*TI* 299), « l'avenir de l'enfant » est « au-delà du possible, au-delà des projets. » (*TI* 299-300)

> Cet avenir n'est ni le germe aristotélicien (moins que l'être, un être moindre), ni la possibilité heideggérienne qui constitue l'être lui-même, mais qui transforme le rapport avec l'avenir en pouvoir du sujet. À la fois mien et non-mien, une possibilité de moi-même, mais aussi possibilité de l'Autre, de l'Aimée – mon avenir n'entre pas dans l'essence logique du possible. La relation avec un tel avenir, irréductible au pouvoir sur des possibles, nous l'appelons fécondité. (*TI* 300)

Contrairement à la conception heideggérienne – frappée par le solipsisme existential indépassable de l'*Être et temps* – du *destin*, où c'est de moi à moi-même que je me transmets et que je me reçois comme héritage des potentialités [20], la fécondité, où il ne s'agit plus de « ressaisir tout ce qu'on aurait pu être », rend possible « un être capable d'un autre destin que le sien » (*TI* 314).

Le futur absolu, au-delà du possible, de la fécondité modifie également, par le *pardon* de l'autre, mon passé, au point d'en faire un passé qui n'a jamais été présent tel quel pour moi. Le passé est constitué donc, contrairement à Heidegger, dont l'analyse existentiale de l'*être-en-dette* efface toute dimension intersubjective de la *dette*, par le pardon de l'autre qui rend possible le recommencement d'une « existence comme entièrement pardonnée. » (*TI* 315) Lévinas parle, tout comme Heidegger d'une *répétition*, comme modalité authentique du rapport au passé dans le pardon (qu'il oppose lui aussi au passé inauthentique de l'*oubli*). Mais contrairement à Heidegger,

[19] Il reste hors de notre propos ici d'analyser les motifs patriarcaux de la philosophie lévinasienne (de la fécondité comprise exclusivement comme paternité, la description patriarcale de la féminité en général, la secondarité de la différence sexuelle pour l'humain et pour l'éthique, etc.). L'analyse, dans le sillage de la critique de Luce Irigaray (« Questions à Emmanuel Lévinas. Sur la divinité de l'amour », in *Critique*, 1991/522), de cette « sexisme » philosophique du point de vue de la philosophie féministe est l'un des thèmes les plus chers de la réception anglo-saxonne de Lévinas. Signalons tout de même que c'est toujours Derrida qui, déjà à l'époque de son premier essai sur Lévinas a décelé les marques d'un certain « dissymétrie phallocentrique » dans l'écriture lévinasienne, maintes fois dénoncée depuis en tant que le privilège patriarcal du *Il* dans la nomination du Dieu, de la relation Père-Fils et de la fraternité qui en est indissociable, etc. *Cf.* « En ce moment même, dans cet ouvrage, me voici » (1980) in *Psyché*, Paris, Galilée, 1987 ; *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Paris, Galilée, 1997, p. 70 et *sqq*.;

[20] Heidegger définit le destin comme « le provenir originaire du *Dasein*, inclus dans la résolution authentique, où, libre pour la mort, il se *délivre* à lui-même en une possibilité héritée et néanmoins choisie. » (*Être et temps*, *op.cit.*, p. 265)

où le Dasein assume, dans la répétition « l'étant qu'il est déjà » et « se ramène et se *re*conduit devant le pouvoir-être le plus propre »[21], et où la répétition, même s'il ouvre des possibilités auparavant inaperçues ou réprimées de l'existence, répète encore *ses* propres possibilités, la fécondité « libère le sujet de sa facticité en la plaçant au-delà du possible que suppose et ne dépasse pas la facticité ; elle enlève au sujet la dernière trace de la fatalité en lui permettant d'être un autre. » (*TI* 336) C'est-à-dire que le pardon d'autrui, qui m'advient depuis le futur absolu, au-delà de mon possible, de la fécondité, modifie mon passé en répétant en quelque sorte une possibilité qui n'a jamais été le mienne.

La temporalisation par la fécondité et par le pardon conduit finalement à un temps essentiellement *discontinu*, celle de la « discontinuité des générations » (*TI* 301), constitué par le mort du moi dans l'instant et par sa résurrection, dans un instant absolument nouveau, dans le fils. Il est incontestablement le mérite de l'analyse lévinasienne d'avoir esquissé la phénoménologie d'une expérience générative du temps, que nous ne trouverons pas, par contre, chez Heidegger.[22] Quant à l'affirmation que l'essence du temps discontinu serait ainsi l'infinitude du temps, contrairement à la finitude originaire du temps chez Heidegger, elle est plus problématique. Peut-être qu'il faudrait plutôt penser l'insertion de mon temps fini dans la discontinuité des générations.

---

[21] *Ibid.*, p. 238.

[22] Il ne semble pas que la temporalisation ekstatique fini de l'être pour la mort dans son solipsisme existential serait capable d'engendrer une expérience générative authentique du temps. Heidegger se contente, dans l'analyse de l'historialité du Dasein dans le § 74 de l'*Être et temps*, de passer, en recourant à l'existential de l'*être-avec*, du destin individuel au *co-destin* communautaire, sans s'interroger sur le problème du transfert de l'être-pour-la-mort, essentiellement mienne, à l'intersubjectivité. Une authentique expérience générative du temps semble impliquer originairement une communauté, celle de la famille, par exemple, où l'être-tout temporel de l'existence est donné par son insertion dans le passage des générations. Voir, sur ce sujet, l'article de Klaus Held, qui préfère de se référer plutôt à Gabriel Marcel, qu'à Lévinas, pour opposer la même phénoménologie de l'expérience générative du temps dans la famille à la temporalité de la finitude chez Heidegger, « Generative experience of time », in Brough, J. B. and Embree, L. (eds.), *Te many face of time*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 2000.

Deuxième partie

LE DIRE DE LA DIACHRONIE

Chapitre 1
DIACHRONIE ET AUTRUI

Par rapport aux analyses du temps menées dans le cadre de la phénoménologie de l'existence des ouvrages de l'après-guerre et dans *Totalité et Infini*, les écrits de la période de l'*Autrement qu'être* témoignent – au sein du retour général à l'œuvre husserlienne – de l'attention renouvelée que Lévinas porte envers les *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* de Husserl[1]. Celles-ci se déploient, on le sait, dans deux directions : la première, l'interrogation *statique*, porte sur le mode d'apparaître des objets temporels immanents, tandis que le deuxième conduit à une investigation *génétique* de la conscience « absolue » auto-temporalisante qui constitue ces objets temporels. Le but principal de ce chapitre sera de montrer, à travers une confrontation serrée avec la conception husserlienne du temps, que malgré la critique constante de celle-ci dans *Autrement qu'être* (visant en fait seulement sa dimension statique), la conception centrale du temps *diachronique* introduite dans cet ouvrage consiste dans une réinterprétation féconde de certains éléments génétiques de la description husserlienne. [2] Pour y arriver, nous allons présenter d'abord le niveau statique de la description husserlienne du temps, ainsi que la critique que Lévinas en donne, sous le nom du temps « synchronique » de « l'essence », dans *Autrement qu'être*. Ensuite nous passerons à la description génétique du temps par Husserl, tout en suivant en parallèle, sa réappropriation, à travers la radicalisation de quelques inflexions déjà présentes, par Lévinas. Il s'agit, plus précisément, de la lecture hétérologique de la rétention (le phénomène de l'*après-coup* ou du *retard originaire* du temps) ainsi que de l'impression originaire (le phénomène du présent imprévisible), déployée par Lévinas dans une étude capitale sur les *Leçons* husserliennes, et que nous analyserons en détail, « Intentionnalité et sensation » (1965). Cette analyse nous permettra aussi de mesurer l'influence de la description génétique du temps de

---

[1] Husserl, E., *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, trad. fr. par H. Dussort, PUF, 1964. (Désormais cité dans le texte sous le sigle *LPT*.)

[2] Pour l'analyse de la relation entre la conception husserlienne et celle lévinasienne du temps voir tout d'abord l'excellente étude de Rudolf Bernet, qui a parfois inspiré notre démarche, « L'autre du temps » in Lévinas, E., *Positivité et transcendance. Suivi de Lévinas et la phénoménologie* (sous la dir. de J.-L.-Marion), Paris, PUF, 2000. Voir aussi : Tengelyi, L., « Zeit und Empfindung : E. Husserl, E. Lévinas und M. Henry » in *Recherches husserliennes*, 1995/4, p. 53-76, trad. hongroise : « Idő és ősbenyomás (Edmund Husserl, Emanuel Lévinas és Michel Henry) » in: Boros, G. (éd.), *Descartes, Kant, Husserl, Heidegger. Tanítványok Munkácsy Gyula tiszteletére*, Atlantisz, Budapest, 2002. L'étude de François-David Sebbah, intitulée « Aux limites de l'intentionnalité : M. Henry et E. Lévinas lecteurs des *Leçons sur la conscience intime du temps* » in *Alter*, 1994/2, se limite principalement à l'analyse lévinasienne de l'Urimpression dans *Autrement qu'être*, en omettant « Intentionnalité et sensation », texte pourtant incontournable pour la compréhension de l'influence de la phénoménologie husserlienne génétique de la conscience du temps sur la temporalité diachronique du sujet éthique de l'*Autrement qu'être*.

Husserl sur la conception de la temporalité diachronique du sujet éthique et de la relation de la responsabilité à autrui dans *Autrement* qu'être.

Il nous semble cependant qu'*Autrement qu'être* a aussi tendance de réduire ce temps génétique-diachronique à une métaphysique très particulière du temps, à une *métaphysique de l'absence* (notamment celle du passé immémorial de l'Infini) qui n'arrive pas à expliquer ni la temporalisation du temps, ni la temporalité autonome de la relation éthique, ni la manière dont celle-ci temporalise la temporalité du soi. L'autre but de ce chapitre sera donc de présenter et critiquer cette métaphysique lévinasienne de l'absence et d'esquisser, comme une éventuelle solution aux problèmes qu'elle pose, une modalité alternative de temporalisation.

1.1. La temporalité statique chez Husserl et sa critique lévinasienne

Comme on pouvait s'y attendre, Husserl commence ses *Leçons* sur la phénoménologie du temps par la réduction du temps objectif, ce qui équivaut ici à la mise hors circuit de la perception qui vise la durée de l'objet transcendant. Il cherche ainsi à faire apparaître la durée de la perception de l'*objet temporel immanent*, la modalité de la continuation du même à travers le changement des différentes phases de la perception temporelle. On sait que sa thèse sur ce point est que le présent de la perception n'est pas un maintenant ponctuel (un point instantané correspondant à l'abstraction mathématique du point géométrique), mais qu'il englobe en lui-même la « *rétention* » de la phase qui vient « tout juste » de s'écouler, ainsi que la « *protention* » de la phase qui est en train d'arriver. La perception temporelle n'est donc pas instantanée et le souvenir primaire de la rétention (qu'il faut distinguer du souvenir secondaire, du *ressouvenir* déjà *re-présentatif*) n'est pas – contrairement à ce que Brentano a pensé – une re-présentation par imagination, mais une *présentation*, c'est-à-dire une dimension originaire de la perception.[3] La trouvaille de Husserl est donc d'avoir relevé, en dessous de l'intentionnalité objectivante, une sorte d'intentionnalité spécifique (voir le titre du § 12 des *Leçons*), celle de la rétention elle-même,

[3] *Cf.* : « Un son présent peut, il est vrai, rappeler un son passé, le présenter, en donner une image ; mais cela présuppose déjà une autre représentation du passé. L'intuition du passé elle-même ne peut pas être une figuration par image. C'est une conscience originaire. […] il appartient bien à l'essence de l'intuition du temps d'être en chaque point de sa durée […] conscience *du tout juste passé*, et non simplement conscience de l'instant présent de ce qui apparaît comme objectivité qui dure. » (*LPT* 47) Et surtout : « Jusqu'ici la conscience du passé – j'entende la conscience primaire du passé – n'était pas une perception parce que la perception était prise comme l'acte constituant originairement le maintenant. Mais si nous nommons perception *l'acte en qui réside toute origine, l'acte qui constitue originairement*, alors *le souvenir primaire* est *perception*. Car *c'est seulement dans le souvenir primaire que nous voyons le passé*, c'est seulement en lui que se constitue le passé, et ce non pas de façon re-présentative, mais au contraire présentative. » (*LPT* 58)

qui vise non pas l'objet transcendant, mais le maintenant « toute juste » écoulé, en le retenant. La rétention assure ainsi la continuité entre le présent ponctuel et l'objet temporel qui apparaît comme toujours autre par rapport à ce présent, à cause de son éloignement continu par lequel il tombe dans le passé en se « raccourcissant » et en « s'obscurcissant ». (*LPT* 40) Cette continuité rétentionnelle est celle de la durée elle-même, qui reste le même en dépit de l'altérité de l'objet dans son mode d'écoulement.

Mais, à y regarder plus près, cette continuité de la durée à travers les différents modes d'apparitions de l'objet temporel, se trouve être en fait le présupposé tacite de la description husserlienne. Ainsi, dans le paragraphe 10, Husserl pose d'emblée la continuité de la série des différentes phases de l'objet temporel : le « phénomène d'écoulement » est une « unité indivisible : indivisible en fragments qui pourraient être par eux-mêmes et indivisible en phases qui pourraient être par elles-mêmes, en points de la continuité. » (*LPT* 41-42) Un peu plus loin, dans le même paragraphe, Husserl considère comme allant de soi le fait – d'ailleurs « remarquable », comme il le dit – que chaque phase de l'écoulement de l'objet temporel est elle-même une continuité comprise dans la continuité de la durée de l'objet. Tout se passe donc comme si Husserl présupposait ce qu'il devrait précisément constituer, à savoir la continuité de la durée de l'objet temporel qui doit logiquement précéder la continuité des phases : c'est – ainsi que Granel le remarque dans son commentaire sur les *Leçons* – « *parce que* les phases sont elles-mêmes des *continua* qu'elles peuvent être le chemin de la constitution de ce qui pourtant les « englobe », c'est-à-dire de ce *continuum* qu'est « l'objet qui dure ». »[4]

Husserl essaie d'expliquer cette continuité originaire des phases de la durée par la description du phénomène de la *modification rétentionnelle* subie par l'*impression originaire*, celle-ci étant le maintenant initial, le *point-source* dans lequel un objet temporel immanent commence. Conformément à la loi de la modification, chaque présent ponctuel se change continûment en rétention, puis en rétention de cette rétention, et ainsi de suite, ce qui conduit finalement à un continuum des rétentions. Toute comme les différentes phases de la durée, chaque rétention appartenant à ce continuum est elle-même un continuum, de sorte que « la conscience *impressionnelle* passe, en coulant continûment, en conscience *rétentionnelle* toujours nouvelle. » (*LPT* 44) Or ces rétentions ne peuvent être elles-mêmes des continua, rétentions des rétentions de rétentions, qu'en admettant que le maintenant initial, le premier instant dans lequel l'objet temporel commence soit également l'*origine* de la durée comme totalité temporelle. Pour que

[4] Granel, G., *Le sens du temps et de la perception chez Edmund Husserl*, Paris, Gallimard, 1968, p. 69. Nous nous inspirons d'ailleurs, dans notre lecture critique de l'impression originaire et de la temporalité husserlienne en générale, de ce commentaire remarquable.

toute rétention soit elle-même un continuum, cela présuppose non seulement que toute rétention nouvelle passe à travers les rétentions précédentes pour retenir l'impression originaire, mais que ces rétentions précédentes aussi se mettent à retenir l'impression originaire d'une manière nouvelle à travers cette rétention nouvelle, donc que celle-ci doit viser directement le point initial.[5] Prenons par exemple l'écoulement d'un objet temporel qui commence avec l'impression originaire *a*, qui passe en *xa1*, ensuite *xa1* passe en *yx1a2*, *yx1a2* passe en *zy1x2a3*, et ainsi de suite. C'est parce que tout nouveau moment vise le moment initial *a* qui se modifie ainsi en *a1*, *a2*, *a3*, etc., que les rétentions précédentes deviennent elles aussi *x1*, *x2* ou *y1*, *y2*, etc. Si par exemple le moment *y* s'ajoutait de l'extérieur à la série des phases de la durée, et s'il visait seulement le moment précédent *x*, sans modifier également l'impression originaire *a1* en *a2*, alors il remplacerait simplement la rétention précédente *x*. C'est l'éloignement temporel, c'est-à-dire l'écoulement même du temps, qui, en absence de la modification continue de l'impression originaire, deviendrait ainsi impossible. Par conséquent, afin que toutes les rétentions portent en elles, ainsi que Husserl le veut, « l'héritage du passé », elles doivent viser directement l'impression originaire, faute de quoi elles remplaceraient simplement la rétention précédente : « […] chaque rétention est en elle-même modification continue, qui porte en elle pour ainsi dire, dans la forme d'une suite de dégradés, l'héritage du passé. Non pas de telle sorte que simplement chaque rétention antérieure soit remplacée par une nouvelle dans le sens de la longueur du flux, fût-ce continuellement. <u>Chaque rétention ultérieure est bien plutôt, non pas simplement modification continue, issue de l'impression originaire, mais modification continue du même point initial</u>. » (*LPT* 44)

En conséquence, la continuité des phases résulte du fait que la rétention vise en chaque phase de la durée directement le point-source dans lequel commence l'objet temporel. Le moment initial de l'objet temporel doit être ainsi non seulement le premier instant, mais également l'origine de la totalité temporelle de la durée, l'impression dénommée justement pour cette raison *originaire*. La solution husserlienne au problème de la circularité de la constitution (la continuité de la durée

[5] L'analyse de Granel est éclairante à cet égard : « […] « ce qui dure » ne cesse d'être retenu lui-*même* et d'être intentionnellement présent à chacun de ces moments […]. Ainsi ce qui caractérise le moment initial comme *Ur-impression* se maintient dans toute la série des « maintenants » : c'est non seulement d'être le premier des instants, mais d'être originellement (UR…) ou « déjà » *instant-d'-objet*, le son commençant. Si in considère en effet simplement A comme initial, on ne comprend pas comment il peut être retenu dans B, puis B dans C, etc. Cette rétention suppose donc l'identité : elle suppose que *B retenant A passe par A*, c'est-à-dire que A soit une impression *originelle*, ainsi appelé parce qu'en elle commence la chose *même*. Et de même C-retenant-B-retenant-A *passe par A*. Ainsi seulement la rétention devient intentionnelle. Il y a donc deux moments inverses qui sont le même. Le son se construit dans une série de maintenants où la nouveauté du dernier venu fait reculer tous les autres, jusqu'au maintenant initial qui s'enfonce de plus en plus ; et si tout le bloc bouge ainsi, c'est parce que <u>chaque moment nouveau est intentionnel et n'existe pas pour lui-même, mais comme *rétention de*… la chose même, laquelle chose même, par son « même », fait du moment A le moment originel et non seulement initial</u>. » (*ibid.*, p. 66-67.)

à constituer est déjà présupposée par la continuité des phases, car celles-ci devraient recevoir le caractère de continuité de celle-là) porte donc le nom d'*impression originaire*. *C'est en visant directement l'impression originaire par la rétention que chaque phase de l'objet temporel vise aussi, comme déjà « présent », le « même son » qui dure, la durée comme totalité temporelle*.

Si l'originarité de l'impression originaire répond ainsi au problème de la continuité originaire des phases de l'objet temporel, cette réponse implique cependant une conception problématique ou paradoxale de la temporalisation du temps, ce que nous voudrions montrer maintenant. L'impression originaire doit être, en fin du compte, une sorte de pré-donation de la totalité de l'objet temporel, car c'est la persistance de la *même impression originaire* à travers les différentes phases de l'objet temporel, qui assure la continuation de la *même durée* dans chacune de ces phases. *La persistance de la même durée à travers le changement de l'objet temporel suppose que l'impression originaire reste essentiellement la même, tout en devenant autre grâce à la modification rétentionnelle*. Mais si nulle rétention ultérieure ne modifie cette mêmeté de l'impression originaire jusqu'à la changer en autre qu'elle a été « à l'origine », cela revient à dire que nulle rétention ultérieure ne pourra être une différence ou une altérité excluant l'identité ou la mêmeté « originaire » de cette impression. *L'identité de l'impression originaire « précède » les différences qui sont par rapport à elle les rétentions ultérieures*. On pourrait dire qu'au lieu d'être modifiée par une altérité (celle des rétentions ultérieures), *l'impression originaire se modifie, s'altère elle-même* : à l'écoulement du temps (si on peut parler encore ici d'écoulement) correspond ainsi non pas la modification de l'impression originaire par les différentes rétentions ultérieures, mais plutôt *l'auto-modification de l'impression originaire dans ces rétentions qui sont « retenus » par elle pour ainsi dire « en avance »*. Le temps se temporalise parce que l'impression originaire s'éloigne d'elle-même en s'élargissant dans le présent étendu du *présent vivant*. Toutes les phases de l'objet temporel sont ainsi des différences subordonnées à l'identité de l'impression originaire : chaque phase est le dernier moment de l'éloignement de l'impression originaire à l'égard d'elle-même, des différentiels au sein d'une identité temporelle, celle du présent élargi du *présent vivant* qui comprend en lui-même son propre éloignement à l'égard de lui-même.[6] En bref, *la temporalisation du temps est la différence de l'identique, l'altération du même*.

---

[6] *Cf.* avec le commentaire de Granel, *op. cit.*, p. 69-70 : « Chaque phase a en effet avant elle et en elle toutes les rétentions précédentes dont elle est elle-même rétention, par lesquelles par conséquent elle passe pour «retenir» ce dont elle est rétention ; mais en même temps c'est de son sein *à elle* que toutes les autres se mettent à retenir ce qu'elles retiennent pourtant déjà, car la nouvelle phase creusée par la fuite du «Jetzt» est aussi directement rétention du point initial : elle est le dernier *moment de l'éloignement du «Jetzt» à l'égard de lui-même*. […] La continuité des phases signifie donc la solidarité vivante de tous les moments de l'éloignement du «Jetzt» entre eux, en tant que *creusement* d'un seul et même Éloignement. […] chaque moment impressionnel est *continuellement* un moment de la différence de l'Origine à l'égard de lui-même et au sein de lui-même, et par là il l'est *continûment* […]. »

C'est autour de cette auto-modification de l'impression originaire et de cette temporalisation conçue comme l'altération du même que la critique de la phénoménologie husserlienne du temps dans *Autrement qu'être* s'articule. Certes, cette critique n'est valable que pour la phénoménologie statique des *Leçons*, et nous verrons dans la troisième section de ce chapitre, que Lévinas va s'inspirer en fait de la phénoménologie génétique des mêmes *Leçons*, et retourner celle-ci contre celle-là, en jouant donc, comme d'habitude, un Husserl génétique contre un Husserl statique. De plus, grâce à un autre procédé caractéristique pour la violence herméneutique lévinasienne – la réduction de la philosophie heideggérienne à celle de Husserl – cette auto-modification de l'impression originaire est identifiée telle quelle avec l' « essence », à savoir avec l'événement de l'être dans le sens heideggerien, ce qui permettra à Lévinas de parler de la « synchronie » ou de la « présence » de l'être – alors que le caractère ekstatique et essentiellement futural de la temporalité du Dasein devait justement dépasser toute sorte de métaphysique de la présence. [7]

Autrement qu'être ne déploie pas explicitement une interprétation critique de l'auto-modification de l'impression originaire, mais l'emploi fait au terme modification dans quelques passages importants de l'ouvrage reste incompréhensible si on ne prend pas cette modification non pas dans le sens husserlien, de la modification rétentionnelle d'une impression présent, mais dans les sens de cette auto-modification ou de ce déphasage de l'identité du présent vivant avec lui-même[8], identifié par Lévinas avec l'événement de l'être :

> L'essence de l'être est temporalisation du temps – <u>diastase de l'identique</u> et son ressaisissement ou réminiscence, unité d'apperception. L'*essence* […] désigne cette <u>« modification » sans altération ni transition</u> […]. Modification par laquelle le Même se décolle ou se dessaisit de lui-même, se défait en ceci et cela, ne se recouvre plus et ainsi se découvre […] se fait phénomène – l'*esse* de tout être. L'essence de l'être ne désigne rien qui soit contenu nommable – chose ou événement ou action – elle nomme cette <u>mobilité de l'immobile</u>, cette <u>multiplication de l'identique</u>, cette <u>diastase du ponctuel</u>, ce laps. Cette <u>modification sans altération, ni déplacement</u> est précisément la visibilité du Même au Même, qu'on appelle parfois ouverture. L'œuvre d'être – l'essence – le temps – le laps du temps, est ostension, vérité, philosophie. (*AE* 53) [9]

---

[7] Rappelons ici l'avertissement du « Note préliminaire » de l'ouvrage : « La note dominante nécessaire à l'entente de ce discours et de son titre même doit être soulignée au seuil de ce livre, bien qu'elle soit souvent répétée au coeur de l'ouvrage : le terme *essence* y exprime l'*être* différent de l'*étant*, le *Sein* allemand distinct du *Seiendes*, l'*esse* latin distinct de l'*ens* scholastique. On n'a pas osé l'écrire *essance* comme l'exigerait l'histoire de la langue où le suffixe *ance*, provenant de *antia* ou de *entia*, a donné naissance à des noms abstraits d'action. » (*AE* 9)

[8] « Déphasage de l'identité du «présent vivant» avec lui-même, déphasage des phases elles-mêmes, selon l'intentionnalité des rétentions et des protentions, la fluence rassemble la multiplication des modifications, se dispersant à partir du «présent vivant». Le temps de la sensibilité chez Husserl est le temps du récupérable. » (*AE* 59)

[9] « Le temps est essence et monstration de l'essence. Dans la temporalisation du temps la lumière se fait de par <u>le déphasage de l'instant à l'égard de lui-même</u> qu'est l'écoulement temporel : la <u>différence de l'identique</u>. La différence de l'identique est aussi sa manifestation. Mais le temps est aussi la <u>récupération de tous les écarts</u> : par la rétention, par la mémoire, par l'histoire. » (*AE* 22)

Le paradoxe de la temporalisation statique chez Husserl, du temps compris comme l'altération de la même impression originaire, comme l'auto-modification de cette impression originaire, est donc le fait que *ce temps est un temps immobile, qui ne passe pas* : il est, dans les termes de Lévinas, une modification sans « altération », ni « déplacement », ni « transition ».[10]

Voyons maintenant la critique proprement dite de la temporalité husserlienne dans *Autrement qu'être* :

> Chez Husserl, la conscience interne du temps, et la conscience tout courte, se décrivent dans la temporalité de la sensation […]. Temps, impression sensible et conscience se conjuguent. Même à ce niveau primordial qui est celui du vécu, où la fluence, réduit à l'immanence pure, devrait exclure jusqu'au soupçon d'objectivation, <u>la conscience demeure intentionnalité</u> – " intentionnalité spécifique" certes, mais impensable sans corrélatif appréhendé. Cette intentionnalité spécifique est le temps même. Il y a conscience dans la mesure où <u>l'impression sensible diffère d'elle-même sans différer ; elle diffère sans différer, autre dans l'identité.</u> […] Elle n'est pas en phase avec elle-même – *tout juste* passé, *sur le point de venir*. Mais différer dans l'identité, maintenir l'instant qui s'altère, c'est le «pro-tenir» ou le «re-tenir» ! <u>Différer dans l'identité, se modifier sans changer – la conscience luit dans l'impression pour autant que l'impression s'écarte d'elle-même : pour s'attendre *encore* ou pour *déjà* se récupérer.</u> Encore, déjà – temps ; et temps ou rien n'est perdu. <u>Le passé lui-même se modifie sans changer d'identité</u>, s'écarte de soi sans se lâcher, se « faisant plus vieux » ; sombrant dans un passé plus profond : <u>identique à soi par la rétention de la rétention.</u> […] Jusqu'à la mémoire qui récupère en images ce que la rétention n'a pas su garder, jusqu'à l'historiographie qui reconstruit ce dont l'image est perdue. Parler conscience c'est parler temps. C'est en tout cas parler <u>temps récupérable</u>. (*AE* 57)[11]

---

[10] C'est toujours Granel qui a déjà remarqué, parfois dans les mêmes termes que ceux utilisés ultérieurement Lévinas, ce paradoxe de l'écoulement immobile du flux, dans *Le sens du temps et de la perception*, *op. cit.*, p. 83-84 : « Le «Jetzt» incessamment va de lui-même à lui-même : la temporalité est d'abord, et *est* seulement, <u>ce moment d'«aller» qui ne «s'en va pas», ce moment de «passer» qui pourtant ne passe pas, cette Différence-du-Même où le Même *se* diffère</u>. […] le Jetzt organise son intimité *comme* son éloignement (c'est-à-dire *en tant que* son éloignement), ou encore *est* <u>l'Immobile comme Flux</u> […] Le « Maintenant » est l'Être comme Mort-et-Transfiguration, <u>Jaillissement incessant d'un pur engouffrement en soi-même, qui ne « va » de nulle part à nulle part</u>, mais qui *est* sur le mode de l'annulation d'une différence sans cesse renaissante (qui renaît *comme* annulation de soi-même). […] Cette différence n'est plus ce qui s'étend maintenant *entre* le Maintenant et les anciens Maintenants ; cette Différence est passée toute entière à l'intérieur du Jetzt, qui se constitue lui-même *comme* une telle Différence, qu'il n'*a* plus (avec un autre terme), mais qu'il *est*. »

[11] *Cf.* : « […] la manifestation de l'être à lui-même impliquerait une séparation dans l'être. La manifestation ne se peut pas comme fulguration où la totalité de l'être se montre à la totalité de l'être, car <u>ce « se montre à » indique un déphasage qui est précisément le temps, étonnant écart de l'identique par rapport à lui-même</u>. Le déphasage de l'instant, le « tout » décollant du « tout » – la temporalité du temps – rend cependant possible une récupération où rien n'est perdu. Découverte de l'être – dégagé de son identité, dégagé de lui-même (ce qu'on appelle ici déphasage) et retrouvailles de la vérité ; entre ce qui se montre et la visée qu'il comble – monstration. […] Il faut le temps […] pour que s'établisse la tension nouvelle […] par laquelle, dans l'être, se réveille l'intentionnalité ou la pensée. La vérité est retrouvailles, rappel, réminiscence, réunion sous l'unité de l'aperception. […] Non pas pur éloignement du présent, mais précisément <u>re-présentation</u>, c'est-à-dire <u>éloignement où le présent de la vérité *est déjà* ou *est encore* ; re-présentation c'est-à-dire recommencement du présent qui dans sa « première fois » est pour la deuxième fois – rétention et protention, entre l'oubli et l'attente, entre le souvenir et le projet</u>. Temps qui est réminiscence et réminiscence qui est temps – unité de la conscience et de l'essence. » (*AE* 51)

Dans le temps immobile de l'auto-modification de l'impression originaire celle-ci « diffère sans différer », se modifie sans changer parce que dans son déphasage toutes les phases retenus ou protenues de l'objet temporel sont contenues dans l'éloignement de cette impression originaire à l'égard de lui-même. C'est donc une métaphysique de la présence que Lévinas accuse dans la description statique du temps chez Husserl : c'est le temps de la plénitude d'une présence, celle du présent vivant, pour laquelle rien ne peut s'échapper, s'absenter ou se perdre définitivement (par exemple dans l'oubli), car toute est retrouvée et récupérée dans le présent élargi qui comprend en lui-même son propre éloignement à l'égard de lui-même. Le passé demeure identique même dans la modification rétentionnelle, affirme Lévinas, mais nous verrons dans le paragraphe suivant que c'est justement l'intentionnalité rétentionnelle longitudinale de la conscience absolue qu'il va valoriser, et opposer au ressouvenir. Quant à celui-ci, qui assigne, en le représentant, une identité et une place objective à l'objet temporel, Lévinas a sans doute plus de raison de l'identifier avec une récupération. Enfin, la protention ou l'attente s'intègrent eux aussi dans la métaphysique du présence husserlienne, car elles neutralisent l'imprévisibilité du présent en l'identifiant avec la réalisation d'une attente passée, et en la réduisant ainsi à un « recommencement du présent qui dans sa « première fois » est pour la deuxième fois ». (*AE* 51) Nous allons voir dans la section suivante que Lévinas va proposer une lecture hétérologique de cette impression originaire aussi, ce qui lui permettra de penser un présent imprévisible, car indifférent à l'anticipation des attentes du passé.

1.2. L'interprétation hétérologique de la rétention et de l'impression originaire

Nous revenons, dans cette section, aux *Leçons* husserliennes, afin de présenter la dimension génétique de la temporalisation et surtout l'interprétation que Lévinas en donne dans une étude incontournable – qui anticipe sur beaucoup des points la conception de la temporalité diachronique de l'*Autrement qu'être* – « Intentionnalité et sensation » (1965).

1.2.1. L'« itération originelle » : le temps comme phénomène-limite de la constitution

Alors que dans les deux premières sections des *Leçons* on a affaire, tout d'abord, au temps objectif – réduit au début – des objets transcendants (niveau un), ensuite au temps des objets temporels immanents constitués (niveau second), dans la troisième section de l'ouvrage Husserl s'efforce de faire apparaître le troisième et ultime niveau de la constitution du temps, celui du « flux absolu

de la conscience, constitutif du temps ». (*LPT* 97). En mettant hors circuit non seulement l'objet transcendant, mais l'objet temporel immanent aussi (l'objet dans son mode temporel d'apparaître, dans sa *durée*), Husserl affronte ici d'énormes difficultés dans la description, car à ce niveau on ne peut plus parler alors d'aucune durée proprement dite, c'est-à-dire d'aucune persistance dans le changement continu du flux. « Pour tout cela les noms nous font défaut » (*LPT* 99) reconnaît-il dans un premier temps, pour recourir ensuite à un transfert métaphorique des expressions utilisés pour le temps immanent constitué (point-source originaire, rétention etc.) au temps immanent constituant.

Un problème spécifique qui se pose à ce niveau de la conscience absolue est celle de l'*unité* qui lie la pluralité des flux dans le flux unique de la conscience absolue. Husserl affirme au début du paragraphe § 39, dans lequel il tente de résoudre ce problème, que « c'est dans un seul et unique flux de conscience que se constituent à la fois l'unité temporelle immanente du son et l'unité du flux de la conscience elle-même » (*LPT* 105), ce qui implique l'idée « choquante (sinon même absurde au début) » (*ibid.*) selon laquelle le « flux de la conscience constitue sa propre unité ». (*LPT* 106) La solution au problème de l'unité du flux consiste ainsi dans un dédoublement de l'intentionnalité rétentionnelle : je peux, par une sorte de conversion du regard, « m'installer » soit dans « *l'intentionnalité transversale* » qui vise les objets temporels immanents constitués (la série des rétentions d'un son), soit dans « *l'intentionnalité longitudinale* » qui se dirige sur le flux de la conscience constituante elle-même (sur la série des rétentions des consciences passés du son).[12] La conscience absolue retient donc et le passé de l'objet temporel et son propre passé, c'est-à-dire les phases écoulées du flux absolu. Ou, pour reprendre la formulation de Bernet : « La conscience absolue retient et se retient : elle retient les objets passés dans le présent et elle se retient dans ce que, déjà, elle n'est plus. »[13] Mais l'intentionnalité transversale et celle longitudinale de la conscience absolue rétentionnelle sont en fait « deux intentionnalités, formant une unité indissoluble, dans un seul et même flux de conscience, s'exigeant l'une l'autre comme

[12] « Si je me tourne vers le son, si je m'installe attentivement dans «l'intentionnalité transversale» (dans la sensation originaire comme sensation du présent actuel du son, dans les modifications rétentionnelles comme souvenirs primaires de la suite des points sonores écoulés, et en faisant sans cesse l'expérience de l'unité dans le flux des modifications rétentionnelles des sensations originaires et des rétentions qui ont déjà eu lieu), le son qui dure se tient là, en s'étendant sans cesse en sa durée. Si je m'installe dans l'« intentionnalité longitudinale» et dans ce qui se constitue en elle, je détourne du son (qui a duré de telle façon pendant tel moment) le regard de la réflexion, pour le porter sur le point de nouveauté dans l'antéro-à-la-fois, la sensation originaire, et sur ce qui y est retenu «à la fois» dans une suite continue. Ce qui est retenu, c'est la conscience passée dans la suite de ses phases (et d'abord dans sa phase précédente), puis, le flux de la conscience se poursuivant, je saisis la série retenue de la conscience écoulée, avec le point limite de la sensation originaire actuelle et le repoussement continue de cette série, tandis que des rétentions et sensations originaires nouvelles sont posées à leur tour. » (*LPT* 107-108.)

[13] Bernet, R., *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, Paris, PUF, 1994, p. 198.

deux côtés d'une seule et même chose, enlacés l'une à l'autre. » (*LPT* 108) Autant dire qu'à côté de la temporalité phénoménale et immanente de l'objet temporel, le flux absolu doit constituer aussi sa propre temporalité « pré-phénoménale » et « pré-immanente », bref, il doit – ainsi que Husserl l'a anticipé – s'auto-constituer. En effet, l'autoconstitution du flux est la seule solution logique face au péril de la régression infinie qui hante toute théorie réflexive de la conscience : l'apparition du flux ne peut pas être un objet constitué à son tour, car cela supposerait une autre conscience encore plus absolue derrière lui, et ainsi de suite. Le flux de la conscience absolu ne peut pas être ainsi un objet, ni pour une autre instance plus fondamentale, ni pour soi-même – il *est* sa propre apparition. L'entreprise husserlienne de la constitution du temps trouve son accomplissement dans cette auto-constitution ou auto-apparition du flux dans le flux de la conscience lui-même :

> L'apparition en personne du flux n'exige pas un second flux, mais en tant que phénomène il se constitue lui-même. Le constituant et le constitué coïncident, et pourtant ils ne peuvent naturellement pas coïncider à tous égards. Les phases du flux de la conscience, en lesquelles des phases de ce même flux de la conscience se constituent phénoménalement, ne peuvent pas être identiques à ces phases constituées, et ne le sont pas non plus. Ce qui, dans l'actualité instantanée du flux de la conscience, est amené à apparaître, c'est une phase passé de ce flux dans la suite de ses moments rétentionnelles. (*LPT* 109)

Cette idée de la *non-coïncidence entre le constituant et le constitué dans le flux absolu du temps* est d'une importance centrale pour la compréhension de la reprise lévinasienne de la dimension génétique du temps dans les *Leçons*. Notre thèse, qu'il nous faudra encore prouver, est que c'est l'interprétation et la radicalisation de cette non-coïncidence par Lévinas dans « Intentionnalité et sensation », qui est à l'origine de la conception du temps diachronique de *l'Autrement qu'être*. Notons, pour le moment, que c'est précisément cette non-coïncidence entre l'actualité instantané et l'intentionnalité longitudinale du flux de la conscience qui permet au temps d'apparaître : le flux apparaît, s'auto-temporalise dans l'intentionnalité longitudinale, à savoir dans la modification rétentionnelle (le constitué) d'une impression originaire « actuelle » (le constituant) qui n'apparaît pas, ou qui n'apparaît qu'en se modifiant rétentionnellement dans l'intentionnalité longitudinale.

L'interprétation donné par Lévinas dans « Intentionalité et sensation » à cette dimension génétique du temps chez Husserl consiste essentiellement dans un très riche et très dense approfondissement de ce moment de non-coïncidence constitutif pour le temps, de ce qu'il désigne comme la « distance temporelle » entre le sentir (l'intentionnalité longitudinale) et le senti (l'impression originaire): « Le temps […] est le sentir de la sensation, qui n'est pas simple coïncidence du sentir et du senti, mais une intentionalité et, par conséquent une minimale distance

entre le sentir et le senti, distance temporelle précisément. » (*EDE* 212). En faisant abstraction de l'intentionnalité rétentionnelle transversale visant les objets temporels immanents, pourtant indissolublement entrelacée avec celle longitudinale pour Husserl, Lévinas « s'installe » exclusivement dans celle-ci, plus précisément dans le moment du passage que la rétention accomplit entre deux impressions originaires :

> Un instant accentué, vivant, absolument neuf – la proto-impression – déjà s'écarte de cette pointe d'aiguille où elle mûrit absolument *présente*, et, par cet écart, *se présente*, retenue, *à* un nouveau présent ponctuel, pressenti dans une protention partant de la première proto-impression et englobant dans ce pressentiment, l'imminence de sa propre retraite dans le passé immédiat de la rétention. (*EDE* 212)

L'impression originaire – traduit par Lévinas comme proto-impression – n'est donc pas une simple coïncidence à soi dans la présence, mais une non-coïncidence, une différence par laquelle elle s'écarte pour ainsi dire continûment de la « pointe d'aiguille », de la « ponctualité aïgue, et comme séparée » (*ibid*) du présent, et par laquelle elle apparaît à une nouvelle impression originaire. Tous les moments structurels de la description husserlienne du temps tombent dans cette approche sous l'emprise originaire de cet écart intentionnel, qui est principalement celui de la rétention : non seulement le présent n'apparaît qu'en retombant continûment dans le passé immédiat, mais le rôle de la protention elle-même revient à signaler l'imminence de cette retombée dans le passé au présent auquel elle appartient. Il s'agit ici d'une sorte de *rétention originaire*, que nous analyserons un peu plus loin.

Mais reprenons le texte :

> Le « déjà passé » et l' « aussitôt passé » sont l'écart même d'une proto-impression se modifiant par rapport à une proto-impression toute neuve. Evénement et conscience sont sur le même plan. L'écart de l'*Urimpression* – est l'événement, de soi premier, de l'écart du déphasage, qu'il ne s'agit pas de constater par rapport à un autre temps, mais par rapport à un autre proto-impression qui est, elle-même, « dans le coup » : le regard qui constate l'écart est cet écart même. La conscience du temps n'est pas une réflexion sur le temps, mais la temporalisation même : l'*après-coup* de la prise de conscience, est l'*après* même du temps. La rétention et la protention ne sont pas des contenus constitués, à leur tour, à titre d'identités idéales dans le flux divers – elles sont *la façon même du flux* : le retenir ou le protenir (« pensée ») et l' « être-à-distance » (événement) coïncident. La conscience de … est ici flux. La conscience est l'événement constituant et non seulement, comme dans l'idéalisme, pensée constituante. […] L'écart est rétention et la rétention est écart : la conscience du temps est le temps de la conscience. (*EDE* 213-214)

Dans ce passage d'une densité extrême Lévinas identifie explicitement le moment originaire de la temporalisation avec *l'écart, le déphasage de l'impression originaire*, c'est-à-dire avec

l'intentionnalité longitudinale de la rétention introduite par Husserl. En effet, la non-coïncidence entre l'actualité instantanée de l'impression originaire (le constituant) et l'intentionnalité longitudinale de la rétention (le constitué) signifie précisément qu'il est impossible de saisir le moment même du surgissement d'une impression originaire, car celle-ci n'apparaît pas, ou elle ne peut apparaître qu'en se modifiant dans les phases rétentionnelles. On ne peut pas s'installer dans l'impression originaire et coïncider avec l'origine constituante du temps, car elle se précède toujours elle-même, elle est toujours déjà là, *en avance* par rapport à sa propre modification rétentionnelle dans laquelle elle se donne. L'origine du temps est toujours *en avance* par rapport au temps constitué de l'intentionnalité longitudinale de la rétention, ou, à l'envers, celui-ci est toujours déjà *en retard* par rapport à cette origine constituant. Ou, dans la formulation remarquable de Lévinas, en se référant probablement à la troisième hypothèse du *Parménide* de Platon (156 c-d) : « L'unité de la sensation toujours en devenir est plus vieille et plus jeune que l'instant de la proto-impression auquel s'amarrent les rétentions et les protentions constituant cette unité. » (*EDE* 215-216)

Mais si l'auto-temporalisation du flux est toujours déjà devancée par l'origine constituante du temps, alors il y ici comme une « *itération* » fondamentale ou originelle du temps, une sorte de « retour du temps sur lui-même ». (*EDE* 213, 222) Dans cette itération du temps – pour reprendre la formulation d'un inédit husserlien, cité ici par Lévinas – « ce qui temporalise (*das Zeitigende*) est déjà temporalisé (*ist gezeitigt*) ». (*EDE* 222) C'est que je ne prends pas conscience du temps dans une réflexion *sur* le temps pris pour un objet, mais *dans* ce temps lui-même. On a vu que c'est justement pour éviter une régression à l'infini qu'il ne peut y avoir, pour Husserl, ainsi que Lévinas le souligne aussi, ni un point intemporel, ni une autre conscience plus absolue[14] derrière le flux absolu du temps, d'où on pourrait réfléchir à celui-ci comme à un objet. Voilà pourquoi la *conscience du temps* et l'*événement du temps lui-même*, l'écoulement du flux déjà toujours constitué, « coïncident », « sont sur le même plan ». (*EDE* 213, 214, 215) « Intentionnalité et sensation » revient plusieurs fois, à l'aide de formules différentes, sur cette coïncidence entre temps et conscience du temps: il s'agit de la coïncidence entre la conscience du temps, l'intentionnalité ou la « visée » rétentionnelle ou protentionnelle et l' « événement » du temps (*EDE* 212, 213) ; entre la « conscience de la permanence du flux » et « l'effectuation de la

[14] « Le temps et la conscience du temps ne surgissent pas d'un point intemporel, ni sur le fond d'un temps préexistant. » Husserl refuse, écrit Lévinas, « la déduction ou la construction du temps, à partir d'un regard intemporel embrassant la proto-impression et ses pâles modifications. Le temps ne surgit pas à partir d'une éternité immobile pour un sujet non-engagé. » (*EDE* 213) « Il n'y a pas derrière ce flux originel d'autre conscience qui constate cette pensée ou cet événement. Le flux où la dualité de la conscience et de l'événement est surmontée, n'a plus de constitution ; il conditionne toute constitution et toute idéalisation. (*EDE* 214)

permanence dans le flux» (*EDE* 213) ; entre le « regard qui constate l'écart» et « cet écart même » (*ibid.*) ; entre « la conscience du temps » et « la temporalisation même (*ibid.*) ; entre l' « *après-coup* » de la conscience et l' « *après* même du temps » (*ibid.*) ; entre la rétention et la protention et « *la façon même du flux* » (*ibid.*) ; entre la « conscience de… » et le « flux » (*EDE* 213-214) ; entre le «sentir » et le « flux » (*EDE* 214). Il faut pourtant faire attention et, malgré les expressions comme « conscience » ou « regard », ne pas confondre la conscience du flux avec une conscience intentionnelle, car, à la différence du ressouvenir et de l'anticipation où on réfléchit sur l'objet temporel passé ou futur précisément comme à un objet intentionnel, il n'y a pas de rapport intentionnel réflexive et objectivante dans la rétention et la protention. [15] La conscience du temps du flux absolu est une conscience radicalement *pré-réflexive* et *pré-objectivante*.

On pourrait dire que dans le phénomène du temps Husserl rencontre en fait l'une des phénomènes-limites de la constitution : *le temps est inconstituable puisque l'auto-temporalisation ou l'auto-apparition du flux dans l'intentionnalité longitudinale est toujours déjà constituée*. Le temps lui-même est toujours déjà là, avant que je le constitue. Si la conscience du temps est déjà dans le temps, alors le je pur intemporel – que Husserl s'obstinait de le maintenir derrière le flux temporel – est, du moins dans ce § 39 des *Leçons,* toujours déjà temporel, prise dans le mouvement de la temporalisation qu'il devrait constituer. Il est, tout comme le Dasein heideggerien ou, ainsi que nous le verrons, le sujet éthique lévinasien, le temps lui-même : « la conscience du temps est le temps de la conscience. » (*EDE* 214) (Ce n'est pas par hasard que Lévinas parle de la « facticité » de la conscience du temps dans l'alinéa final de l'étude.) C'est-à-dire que cette conscience pré-objectivante et pré-réflexive est aussi foncièrement *passive*. En « m'installant » dans l'intentionnalité longitudinale, je *suis* et je *subis* cet écoulement du temps qui m'advient avant que je le constitue. Je prends conscience du temps dans l'événement de la sensation qui m'affecte, par le sentir de la sensation (de l'impression originaire), car le flux du temps est « le sentir même de la sensation » *EDE,* 212, 214)

1.2.2. L' « après-coup » ou la rétention originaire

Revenons maintenant au déphasage « continue » de l'impression originaire, à cet écart rétentionnel, qui est, pour Lévinas « l'événement premier », le moment originaire de la temporalisation. Rappelons encore une fois que conformément au § 39 des *Leçons* cité plus haut, c'est justement la non-coïncidence entre l'actualité instantanée de l'impression originaire (le

[15] Lévinas revient régulièrement dans son texte sur cette différence entre l'intentionnalité rétentionnelle « première » du flux et l'intentionnalité « idéalisante » et « transcendante » du ressouvenir. *Cf. EDE* 212, 214.

constituant) et l'intentionnalité longitudinale de la rétention (le constitué) qui permet au temps d'apparaître. Plus exactement, *ce qui, dans l'auto-apparition du flux absolu et originaire du temps, est amenée à apparaître, n'est que la phase rétentionnelle passé d'une impression originaire qui n'apparaît pas elle-même, ou elle apparaît seulement après-coup (Nachträglichkeit) en se modifiant rétentionnellement*. C'est le temps même qui ne peut être perçu que dans cet écart de la modification rétentionnelle que subit l'impression originaire repoussée dans le passé par une nouvelle impression originaire qui n'apparaîtra à son tour que dans sa modification rétentionnelle, et ainsi de suite. Lévinas a donc raison de dire, dans un passage capital de « Intentionnalité et sensation », qui résume l'essentiel de sa lecture de la temporalité génétique husserlienne, que « le flux n'est que la modification de la proto-impression qui cesse de coïncider avec elle-même […], car seule la non-coïncidence avec soi-même – la transition – est conscience perceptive [...] » (*EDE* 215) Et si le temps ne se donne que dans cette non-coïncidence, dans ce « passage » ou cette « transition » de la rétention en retard par rapport au surgissement d'une impression originaire qui la devance, alors la conscience du temps est toujours déjà « en retard sur elle-même ». (*ibid.*) Ce qui revient à dire que ce retard originaire est la condition même de l'apparaître du temps : « […] l'*après-coup* de la prise de conscience, est l'*après* même du temps. » (*EDE* 213) Bref, *l'après-coup, le retard originaire est le moment constitutif du temps*.

C'est en raison de l'originarité de ce retard que dans la description lévinasienne le présent de l'impression originaire n'est pas l'immanence de la simple coïncidence à soi dans la présence, mais *la transcendance de la non-coïncidence originaire* par laquelle il s'écarte toujours déjà de soi-même et rompt avec son appartenance immédiate à soi-même. Par conséquent, on ne peut pas parler, pour Lévinas, d'une identité-à-soi, mais plutôt d'une *altérité-à-soi au sein du présent* : au lieu de l'inclure dans son identité, le présent de l'impression originaire est, par contre, dès son surgissement déjà hanté par la différence et l'altérité de la rétention[16] – au point de devenir, du

[16] Dans *La voix et le phénomène*, en insistant, tout comme Lévinas, sur le lien irréductible entre l'impression originaire et rétention, mais en rapprochant celui-ci, d'une manière discutable, à l'altérité non-perceptive du ressouvenir et ainsi à la re-présentation du signe indicatif, Derrida arrive à des conclusions similaires. « […] le maintenant vivant, se produisant par génération spontanée, doit, pour être un maintenant, se retenir dans un autre maintenant, s'affecter lui-même […] d'une nouvelle actualité originaire dans laquelle il deviendra non-maintenant comme maintenant passé, etc., un tel processus est bien une auto-affection pure dans laquelle le même n'est le même qu'en s'affectant de l'autre, en devenant l'autre du même. […] Le présent vivant jaillit à partir de sa non-identité à soi, et de la possibilité de la trace rétentionnelle. Il est toujours déjà une trace. […] Il faut penser l'être-originaire depuis la trace et non l'inverse. » (Derrida, J., *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, PUF, 1967, p. 94-95.) « […] la trace […] est une possibilité qui doit non seulement habiter la pure actualité du maintenant, mais la constituer par le mouvement même de la différance qu'elle y introduit. Une telle trace est […] plus « originaire » que l'originarité phénoménologique elle-même. » (*ibid.* p. 75). Derrida voit dans cette trace originaire la preuve de sa thèse, selon laquelle il ne peut y avoir, pour l'ego transcendantal husserlien, une présence à soi pure, sans une médiation des signes langagiers : « Cette intimité de la non-présence et de l'altérité à la présence entame en sa racine l'argument de l'inutilité du signe dans le rapport à soi. » (*ibid.* p. 74)

présent étendu qu'il était encore chez Husserl, une « pointe d'aiguille », une « ponctualité aïgue » (*EDE* 212) se dérobant toujours à la conscience perceptive, une sorte de limite invisible de l'apparition du temps dans l'intentionnalité longitudinale de la modification rétentionnelle.

Somme toute, la conception génétique du temps chez Husserl semble renverser – du moins dans la lecture de Lévinas – sa propre description statique du temps, où la temporalisation correspondait, on s'en souvient, à l'auto-modification du présent de l'impression originaire, qui restait le même tout en s'altérant dans la modification rétentionnelle. Mais à ce niveau génétique, où le moment constitutif du temps est la non-coïncidence, l'écart, le déphasage rétentionnel, *ce n'est plus l'impression du présent, mais plutôt sa rétention qui est originaire*. Ce n'est pas l'impression originaire qui s'auto-modifie, mais elle se donne comme toujours déjà modifiée par sa modification rétentionnelle originaire. Si dans la conception statique c'était l'identité de l'impression originaire et du présent élargi qui précédait la différence de la rétention, ici c'est cette *rétention originaire* qui « précède » en quelque sorte l'identité de l'impression originaire qui ne se donne alors qu'après-coup. C'est comme si c'était l'impression originaire qui se donnait après ou par la modification rétentionnelle, et non pas à l'inverse, comme on suppose d'habitude, que c'est la rétention qui devrait se donner après la donation d'une impression originaire. On pourrait dire que dans la temporalisation génétique du temps il s'agit toujours de l'altération du même, mais cette fois-ci non pas dans le sens du génitif objectif, comme dans le cas de la temporalisation statique, mais dans le sens du génitif subjectif – *c'est l'altérité de la rétention originaire qui altère toujours déjà la mêmeté de l'impression du présent*. Nous verrons un peu plus loin, que ce renversement permettra également à Lévinas de dépasser le paradoxe de l'écoulement immobile du temps mis en évidence dans notre lecture de la temporalité statique husserlienne.

Il nous reste encore d'examiner la légitimité de cette lecture lévinasienne de la temporalité génétique dans les *Leçons*. L'idée d'une rétention originaire ne serait-elle pas un contresens aux yeux de Husserl, pour qui, selon la loi formulée dans le § 13 des *Leçons*, « toute rétention renvoie d'elle-même à une impression » (*LPT* 50), c'est-à-dire que toute rétention est nécessairement

---

L'idée d'une rétention originaire apparaît d'ailleurs déjà dans les notes de travail de Merleau-Ponty, publiés dans *Le visible et l'invisible* : « Il faut passer de la chose (spatiale ou temporelle) comme identité, à la chose (spatiale ou temporelle) comme différence, *i.e.* comme transcendance, *i.e.* comme toujours « derrière », au-delà, lointaine…, <u>le présent même n'est pas coïncidence absolue sans transcendance, même le *Urerlebnis* comporte non-coïncidence totale</u>, mais coïncidence partielle, parce qu'il a des horizons et ne serait pas sans eux – le présent, lui aussi, est insaisissable de près, dans les pinces de l'attention, il est un englobant. » (Merleau-Ponty, M., *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p. 249.) C'est cette non-coïncidence avec le présent de la conscience impressionnelle (dans laquelle on reconnaît clairement la non-coïncidence entre l'actualité instantanée et l'intentionnalité rétentionnelle longitudinale du flux absolu) que – ainsi que le précise la page 244 – « […] veut dire Husserl quand il considère <u>la rétention comme fondamentale</u> : cela signifie que le présent absolu que je suis est comme s'il n'était pas » ou plutôt que « […] le nouveau présent est lui-même un transcendant : on sait qu'il n'est pas là, <u>qu'il vient d'être là</u>, on ne coïncide jamais avec lui. » (*ibid.* 238)

précédée par l'impression originaire et ne se donne qu'après celle-ci. Nous allons voir que, dans quelques endroits où le problème du rapport entre le maintenant de l'impression originaire et le non maintenant de la rétention est explicitement posé, le texte husserlien semble confirmer la lecture que Lévinas en donne. En effet, le renversement opéré par celui-ci en faveur de la rétention originaire n'aurait pas été possible sans la trouvaille principale de la description husserlienne du temps, à savoir l'enchevêtrement entre l'impression originaire et la rétention au sein du présent élargi du présent vivant. Certes, Husserl mettait l'accent sur l'unité indissoluble entre l'impression originaire et la rétention afin d'étendre l'originarité perceptive du présent impressionnel au passé rétentionnel, tandis que Lévinas, au contraire, insiste sur l'altération originaire du premier par le second. Et pourtant, en formulant explicitement l'hypothèse de l'après-coup et de la rétention originaire, Husserl est en fait beaucoup plus proche de Lévinas qu'on aurait pu penser, ou il l'est du moins par « l'esprit » de sa description phénoménologique, car prise à la « lettre », il recule toujours vers la « métaphysique du présence » de l'impression originaire.[17]

L'originarité du maintenant de l'impression originaire semble être ébranlée tout d'abord par la circularité de la définition husserlienne du « maintenant ». Dans le § 31 des *Leçons* Husserl définit l'impression originaire comme « la forme temporelle originaire de la sensation, […] la forme temporelle de la sensation originaire, ici à chaque fois la sensation de l'instant présent, et seulement de celui-ci. » (*LPT* 87-88) L'impression originaire est donc la sensation du maintenant. Mais Husserl poursuit : « Mais à proprement parler l'instant présent lui-même doit être défini par la sensation originaire […]. » Le cercle de la définition est le suivant : l'impression originaire est définie comme la sensation du maintenant qui à son tour est définie comme ce qui se donne dans l'impression originaire. Il est très probable que le maintenant n'est pas définissable par lui-même à cause du fait qu'il ne peut pas être pensée (ou perçu) indépendamment du non-maintenant. En effet, quelques phrases plus loin, Husserl dit : « Or le maintenant ponctuel dans son ensemble, l'impression originaire dans son ensemble subit la modification de passé, et c'est seulement avec celle-ci que nous avons puisé le concept du maintenant, pour autant qu'il est relatif et renvoie à un « passé », comme « passé » renvoie à « maintenant ». » (*LPT* 88)[18]

---

[17] Pour l'oscillation de Husserl entre la description de l'après-coup et la métaphysique de la présence, voir l'article de Rudolf Bernet « Is the present ever present ? Phenomenology and the Metaphysics of Presence » in *Research in Phenomenology*, 1982/12, p. 85-112. ; voir aussi Bernet, R., *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, Paris, PUF, 1994, p. 282-290.

[18] *Cf.*: « Si nous mettons à présent en rapport le terme de perception avec *les différences dans les façons de se donner* qu'ont les objets temporels, *l'opposé de la perception* est alors *le souvenir primaire* et *l'attente primaire* (rétention et protention), qui entrent en scène, en sorte que <u>*perception et non perception* passent *continûment* l'une dans l'autre</u>. […] Les appréhensions passent ici continûment les unes dans les autres, leur dernier terme est une appréhension qui constitue le maintenant, mais qui n'est qu'une limite idéale. Au sens idéal, la perception (l'impression) serait alors la phase de la conscience qui constitue le pur maintenant et le souvenir, tout autre phase de la continuité. Mais <u>ce n'est là précisément qu'une chose idéale, quelque chose d'abstrait qui ne peut rien être en lui-même. Il reste au demeurant</u>

Si le maintenant de l'impression originaire ne peut pas être défini par lui-même, alors son identité ne peut pas être une identité-à-soi, mais une identité qu'il acquiert à travers l'altérité du non-maintenant de la rétention. Il semble ainsi qu'au lieu de dire que la rétention est dérivée de l'originarité de l'impression originaire, il faudra dire plutôt que le maintenant de l'impression originaire n'est pas pensable ou percevable sans la rétention de ce qui n'est plus maintenant. « Tout temps perçu est perçu comme passé qui a le présent pour terme. Et le présent est un point limite. » (*LPT* 89) Indéfinissable en lui-même, le maintenant de l'impression originaire ne se donne qu'à la manière d'une simple *limite de la rétention* : « L'actualité de la donnée originaire hylétique et toute la durée temporelle qui lui appartient ne seraient donc pas conscientes à proprement parler ou seulement conscientes comme limite des durées rétentionnelles qui les ont précédées » (*Ms. orig.* L I 15/22a (sept. 1917))[19] Il en résulte que l'actualité de l'impression originaire doit être originellement *inconsciente* et ne se prêter à une appréhension consciente que dans *l'après-coup* de la rétention. Dans l'appendice IX des *Leçons* – d'ailleurs plusieurs fois cité par Lévinas – Husserl prend effectivement en considération l'hypothèse de la rétention originaire, l'*après-coup* originaire de la conscience du temps :

> On peut à présent soulever la question : qu'en est-il de la phase initiale d'un vécu qui se constitue ? Ne vient-elle aussi se donner que sur la base de la rétention, et serait-elle « inconsciente » s'il ne s'y accrochait aucune rétention ? On peut dire sur ce point : la phase initiale ne peut devenir objet qu'*après* son écoulement, de la manière indiquée, grâce à la rétention et à la réflexion, donc à la reproduction. » (*LPT* 159-160)

Mais Husserl recule aussitôt devant les conséquences de cette analyse :

> Mais si elle n'était consciente que par la *seule* rétention, il serait impossible de comprendre ce qui permet de la caractériser comme « maintenant ». Elle pourrait tout au plus être distinguée négativement de ses modifications comme la phase qui ne rend plus rétentionnellement conscient d'une phase précédente ; mais elle est en fait caractérisée de façon foncièrement positive, comme en témoigne la conscience. C'est une véritable absurdité que de parler d'un contenu « inconscient », qui ne deviendrait conscient qu'après coup. La conscience (*Bewusstsein*) est nécessairement être-conscient (*bewusstsein*) en chacune de ses phases. De même que la phase rétentionnelle a conscience de la précédente, sans en faire un objet, de même aussi la donnée originaire est déjà consciente – et sous sa forme spécifique du « maintenant » – sans être objective. […] la rétention d'un contenu inconscient est impossible. (*LPT* 160)

---

que même ce maintenant idéal n'est pas quelque chose de différent *toto caelo* du non-maintenant, mais au contraire en commerce continuel avec lui. Et à cela correspond le passage continuel de la perception au souvenir primaire. » (*LPT* 56-57)

[19] Manuscrit inédit cité par Bernet, R., *La vie du sujet, op. cit.*, p. 287.

On voit maintenant que Lévinas radicalise en fait une inflexion de l'analyse oscillant de Husserl. Mais c'est justement ce que Husserl rejette comme étant une absurdité, à savoir l'idée de la rétention originaire, qui deviendra pour Lévinas le moment constitutif de la temporalité.

1.2.3. Le présent imprévisible – la lecture hétérologique de l'impression originaire

La critique de la métaphysique husserlienne de la présence, ainsi que l'insistance sur le passé diachronique ou immémorial dans *Autrement qu'être*, ne signifie pas que Lévinas voudrait déprécier l'altérité du présent en détriment du privilège du passé. Lévinas ne va pas renoncer à l'altérité et à la nouveauté du présent, qui est l'un des motifs les plus constants de sa philosophie du temps, dès l'époque des ouvrages de l'après-guerre.

En fait, déjà dans « Intentionnalité et sensation », Lévinas décrit l'événement du présent comme l' « absolument neuf » (*EDE*, 212), ou comme la « nouveauté imprévisible » (*EDE*, 216) de l'impression originaire:

> De la proto-impression, point neuve du présent, absolue, sans distinction de matière et de forme – ni mouvement ni repos comme l'instant dans la troisième hypothèse de *Parménide* – part l'intentionnalité des rétentions ; mais la proto-impression est la non-idéalité par excellence. La nouveauté imprévisible de contenus qui surgissent dans cette source de toute conscience et de tout être – est création originelle (*Urzeugung*), passage du néant à l'être (à un être qui se modifiera en être-pour-la-conscience, mais ne se perdra jamais), création qui mérite le nom d'activité absolu, de *genesis spontanea* ; mais elle est à la fois comblée au-delà de toute prévision, de toute attente, de toute germe et de toute continuité et, par conséquent, est toute passivité, réceptivité d'un « autre » pénétrant dans le « même », vie et non « pensée ».[20]

Dans l'impression originaire la « passivité d'être comblé au-delà de toute prévision, de toute attente » et l' « activité absolue de la genèse spontanée » (*EDE*, 156) « se confondent » (*EDE*, 152) D'une part, l'activité de la genèse spontanée de l'impression originaire signifie qu'elle se donne à la conscience comme une « pointe d'aiguille » ou une « ponctualité aiguë » « séparée »

[20] *Cf.* avec la description de l'impression originaire chez Husserl : « L'impression originaire est le non-modifié absolu, la source originaire de toute conscience et de tout être ultérieurs. » (*LPT* 88) « L'impression originaire est le commencement absolu de cette production [de la modification intentionnelle], la source originaire, ce à partir de quoi se produit continûment tout le reste. Mais elle ne naît pas comme quelque chose de produit, mais par *genesis spontanea*, elle est génération originaire. Elle ne se développe pas (elle n'a pas de germe), elle est création originaire. […] c'est le produit originaire, la « nouveauté », ce qui s'est formé de façon étrangère à la conscience, ce qui est reçu par opposition à ce qui est produit par la spontanéité propre de la conscience. Or le caractère spécifique de cette spontanéité de la conscience, c'est qu'elle ne fait qu'accroître, que développer le produit originaire, mais ne crée rien de « nouveau ». » (*LPT* 131)

(*EDE* 212) de l'intentionnalité longitudinale de la rétention. Par cette séparation, l'impression originaire du présent s'impose en discontinuité par rapport au continuum intentionnel du flux la conscience. Elle se donne comme la « non-idéalité par excellence » justement parce qu'elle est une altérité qui ne peut être visé par l'intentionnalité rétentionnelle qu'après-coup. Le fait que l'impression originaire se donne, selon Husserl, comme une sensation foncièrement « étrangère à la conscience » (*LPT* 131) autorise d'autre part Lévinas à parler d'une réceptivité d'en-deçà de la « spontanéité propre de la conscience » (*ibid.*), d'une passivité totale pénétrée par l'altérité absolue du présent de l'impression originaire.

Cette lecture hétérologique de l'impression originaire est reprise et développée dans un passage capital d'*Autrement qu'être* – que nous allons citer pour cette raison presque dans son intégralité – où Lévinas en tire aussi explicitement les conclusions concernant la protention et l'attente :

> La temporalité comporte à un niveau – qui, pour Husserl, est originel – une conscience qui n'est même pas intentionnelle dans le sens « spécifique » de la rétention. […] « Non-modifié », identique à soi, mais sans rétention, l'originaire impression ne devance-t-elle pas toute pro-tention et ainsi sa propre *possibilité* ? Husserl semble le dire en appelant l'impression originaire « commencement absolu » de toute modification qui se produit comme temps, source originaire qui « n'est pas elle-même produite », qui naît par *genesis spontanea*. « Elle ne se développe pas » (elle n'a pas de germe), elle est « création originaire ». Le « réel » précédant et surprenant le possible – ne serait-ce pas la définition même du *présent* lequel, indifférent dans cette description (« la génération n'a pas de germe ! ») à la pro-tention, n'en serait pas moins conscience ? […] La conscience objectivante – l'hégémonie de la re-présentation – est, paradoxalement, surmontée dans la conscience du présent. Et cela, certainement, rend compréhensible l'importance primordiale ou principielle que prirent, dans l'ensemble de ses recherches, les manuscrits encore si peu explorés, sur le « Présent vivant ». Fût-elle réhabilitation de la « donnée sensible » du sensualisme empiriste, la proto-impression retrouve dans le contexte de l'intentionnalité (*qui chez Husserl demeure impérieuse*) – ou après la négativité hégélienne – son pouvoir d'étonner. Conscience se produisant en dehors de toute négativité dans l'Être qui opère encore dans la temporalité de la rétention et de la protention. Le présent vivant tend à rendre intelligible la notion de l'origine et de la création, d'une spontanéité où activité et passivité se confondent absolument. (*AE* 57-59)

Par une réduction radicalisée, qui met hors circuit – au-delà du temps objectif ou de la temporalité immanente constituée des objets temporels – l'auto-temporalisation du flux absolu, l'intentionnalité rétentionnelle longitudinale elle-même, Lévinas s'essaie de décrire dans ce passage l'actualité instantanée de l'impression originaire comme nouveauté absolu et imprévisible. Certes, la « description » frôle ici l'impossible, car, souvenons-nous, cette actualité de l'impression originaire est ce qui précisément n'apparaît pas (ou ne peut apparaître qu'en se modifiant rétentionnellement). Nous verrons plus loin les conséquences de cette non-apparition

du présent à l'égard de la non-phénoménalité du visage du prochain. Mais ce que nous voudrions analyser maintenant, c'est l'idée centrale de ce texte, selon laquelle l'impression originaire, envisagée par cette réduction en quelque sort *avant* ou comme « séparée » du déphasage ou de la non-coïncidence du continuum rétentionnelle – donc coïncidant avec soi, « identique à soi » – devance aussi toute intentionnalité protentionnelle possible qui la viserait et se donne comme le « réel » qui surprend le « possible ». Comment faut-il comprendre ici cette intrication de la rétention avec la protention qui fait qu'en visant celle-là, la réduction met hors circuit également celle-ci ? Afin de répondre à cette question, il nous faut d'abord rappeler brièvement ce que Husserl dit de l'intentionnalité visant le futur dans les *Leçons*.

En fait, Husserl parle très peu et pas vraiment avec l'intention de l'analyser pour elle-même, de la dimension du futur dans les *Leçons*. Le futur fait sa première apparition dans le § 24, où il s'agit principalement du *futur du remémoré*, de l'*attente dans le souvenir,* dont le remplissement actuel fait que le présent est ce qui réalise les anticipations d'un passé remémoré.[21] Ensuite, dans le § 26, il devient clair que pour Husserl l'*attente* – qui n'est pas la protention, mais une visée en quelque sorte « productrice », une intuition de souvenir reproductrice retournée – se réduit essentiellement à une *anticipation de perception* : « L'attente […] trouve sa réalisation dans une perception. Il appartient à l'essence de ce qu'on attend d'être quelque chose qui va être perçu. Il est par ailleurs évident que, lorsque ce qui est attendu se présente, lorsqu'il est devenu quelque chose du présent, le présent est devenu le passé qui lui est relatif. » (*LPT* 76) Le présent est pour Husserl en fin du compte la réalisation, le remplissement des anticipations des attentes du passé. Or c'est justement cette conception du présent comme réalisation des anticipations du passé, que Lévinas récuse par l'idée de la nouveauté imprévisible du présent. Ici il faut tenir compte du fait que Lévinas ne fait une distinction nette dans *Autrement qu'être* ni entre la rétention et le ressouvenir reproducteur, qui jouent à peu près le même rôle dans la récupération sans perte du passé, ni entre la protention et l'attente. On peut comprendre alors ce à quoi Lévinas veut en venir avec cette réduction radicalisée : l'impression originaire du présent ne peut devancer toute anticipation préalable qu'à condition qu'elle déçoive les attentes (ou les protentions, pour Lévinas) impliquées dans le ressouvenir. La réduction de l'intentionnalité rétentionnelle longitudinale correspond donc en fait à la mise hors circuit de l'horizon du futur posé par le

[21] *Cf* : « […] le souvenir n'est pas une attente, mais il a un horizon orienté vers le futur, vers le futur de remémoré, et c'est un horizon posé. […] cet horizon se remplit sans cesse d'événements remémorés nouveaux. Ceux qui étaient auparavant seulement préfigurés, sont maintenant quasi présents, quasi dans le mode du présent qui réalise. » (*LPT* 72) C'est cet horizon posé du futur du remémoré qui permet la *rétroaction* du ressouvenir, analysée dans le § 25, par laquelle le ressouvenir reçoit une signification nouvelle du fait que ses attentes ont trouvé leur effectuation dans le présent. On a affaire ici aussi à un continuum des ressouvenirs, à « *une seule* intention […] qui vise la série des réalisations possibles » (*LPT* 73)

ressouvenir reproducteur dont parle Husserl. L'essentiel, aux yeux de Lévinas, est que l'impression originaire du présent se donne comme une altérité s'imposant dans une discontinuité radicale par rapport à la continuité du passé et les anticipations contenus en lui. Ou, pour le dire autrement, l'événement du présent est imprévisible justement parce qu'il ne peut pas être anticipé par le passé, parce qu'il ne remplit jamais les attentes contenues par le passé. L'événement du présent est un réel qui précède toute anticipation possible. [22]

Il faut souligner que cette nouveauté du présent imprévisible est étroitement liée à l'après-coup, à la rétention originaire. L'événement d'un présent qui déborde toute attente préalable est un événement qui déborde ce présent même, plus précisément le présent de la conscience du temps. La conscience ne peut pas être consciente de l'événement imprévisible qu'après-coup, c'est-à-dire que de l'événement du présent dans le présent elle en est à proprement parler inconsciente, ce que Husserl justement ne voulait pas admettre. Si le présent est dans un certain sens la réalisation des attentes préalables, alors le présent imprévisible qui ne remplit pas, qu'il déborde plutôt ces attentes que les déçoit, déborde aussi le présent et ne peut être vécu qu'après-coup. Selon Lévinas, l'événement imprévisible du présent déchire la continuité du temps, car, en dépassant les attentes du passé, il excède également la conscience du présent et ne se donne qu'après-coup :

> La continuité temporelle de la conscience s'en trouve *bouleversée* chaque fois qu'elle est « conscience » de l'Autre et que, « contre tout attente » et contre tout attention et toute prévision la « sensationnel » *retourne* la sensation qui l'apporte. […] La conscience de soi se tient, haletant de tension ou de détente, dans l'avant ou dans l'après. Dans *l'entretemps*, l'événement attendu vire en passé sans être vécu – sans être égalé – dans aucun présent. Quelque chose se passe entre la Crépuscule où se perd (ou se recueille) l'intentionnalité la plus extatique, mais qui vise toujours trop court – et l'Aube où la conscience revient à soi, mais déjà trop tard pour l'événement qui s'éloigne. Les grandes « expériences » de notre vie n'ont jamais été à proprement parler vécues. Les religions ne nous viendraient-elles pas d'un passé qui ne fut jamais un pur maintenant ? Leur grandeur tient à cette démesure excédant la capacité du phénomène, du présent et du souvenir. (*EDE* 294)

[22] C'est ce présent imprévisible au-delà du possible de l'anticipation que Henri Maldiney cherche à redonner à son tour par le couple conceptuel du *transpassible/transpossible*. *Cf.* Maldiney, H., *Penser l'homme et la folie*, Grenoble, Jérôme Millon, 1991, p. 142 : « Ce à quoi nous avons ouverture, l'événement, n'est pas ce que nous projetons. […] Entre l'ouverture et projet, la différence est absolue. L'horizon du projet ouvre à un monde en vue duquel l'œuvreur du projet existe à dessein de soi, et tout y a lieu d'être, y compris l'événement, qui d'avance y a sa place. Dans l'ouverture, au contraire, l'événement n'est pas de l'ordre des possibles. Au regard de tout système *a priori* de possibles, il est, il est précisément … l'impossible. Le réel est toujours ce qu'on n'attendait pas et qu'il n'y a pas lieu d'attendre. L'événement est un trans-possible auquel le soi a ouverture de pas sa trans-passibilité. L'horizon de l'ouverture, de l'ouverture de l'événement, est le côté tourné vers nous du hors d'attente. »

Le fait que pour Husserl le présent est toujours la réalisation des attentes du passé et le fait qu'il ne peut pas accepter l'hypothèse de l'après-coup originaire, sont donc en fait solidaires. C'est justement à cause du fait que le présent est ce qui remplit les attentes du passé qu'il ne peut pas excéder la conscience du présent et se donner originairement dans l'après-coup. Dans la poursuite du passage de *l'Autrement* qu'être Lévinas reproche aussi à Husserl de penser l'intentionnalité rétentionnelle comme une récupération complète du présent non-intentionnel de l'impression originaire :

> Que cette conscience *originellement* non objectivante et non objectivée dans le présent vivant, soit thématisable et thématisante dans la rétention sans rien y perdre de sa place temporelle qui confère « individuation » et voilà que la non-intentionnalité de la proto-impression rentre dans l'ordre, ne mène pas en-deçà-du-Même, ni en-deçà-de-l'origine. Rien ne s'introduit incognito dans le Même pour interrompre la fluence du temps et de la conscience qui se produit sous les espèces de cette fluence. […] Que la non-intentionnalité de la proto-impression ne soit pas perte de conscience – que rien ne puisse arriver à l'être clandestinement, que rien ne puisse déchirer le fil de la conscience – exclut du temps la diachronie irréductible […]. (*AE* 57- 59)[23]

1.3. La reprise de la temporalité génétique dans Autrement qu'être : la diachronie du sujet et de la relation à autrui

Il est assez frappant de voir comment l'altérité de la rétention originaire et de l'impression originaire du présent, relevées toutes les deux dans l'interprétation des *Leçons* dans « Intentionnalité et sensation », s'efface dans la lecture faite des mêmes Leçons dans *Autrement qu'être* (chapitre II, paragraphe 3/a), où le rôle de la rétention dans la temporalisation ne se distingue déjà en rien de la récupération du passé par le ressouvenir représentatif. Lévinas y critique plusieurs fois la conception husserlienne du temps, réduite à sa dimension statique, tout en s'inspirant en fait de la phénoménologie génétique du même Husserl, et retournant celle-ci contre celle-là, en jouant donc, comme d'habitude, un Husserl génétique contre un Husserl statique. (De plus – autre injustice herméneutique de taille – identifiant cette dimension statique du temps avec l'« essence », à savoir avec l'événement de l'être dans le sens heideggerien, en parlant de la « synchronie » ou de la « présence » de l'être.) Nous voudrions donc démontrer dans ce qui suit que la conception de la temporalité diachronique – qui soutient toutes les analyses du

[23] Voir encore : « La *Ur-impression*, l'impression originaire, la proto-impression, malgré le recouvrement parfait en elle du perçu et de la perception, malgré leur stricte contemporanéité qui est la présence du présent, malgré la non-modification de ce « non-modifié absolu, source originelle de tout être et de toute conscience ultérieurs » […] la proto-impression ne s'*imprime* pourtant pas sans conscience. (*AE* 57-58)

sujet, de la relation à autrui et du langage dans *Autrement qu'être* – reprend et développe en fait les conclusions de la lecture des *Leçons* dans « Intentionnalité et sensation », qu'elle est donc profondément influencée, malgré les apparences, par la dimension génétique de la conception husserlienne du temps. D'ailleurs, le terme même de *diachronie* (et de son opposé, la *synchronie*) apparaît pour la première fois dans l'œuvre lévinasienne dans « Intentionnalité et sensation » (*EDE*, 214, 222), dont le questionnement final annonce aussi ce qui sera la thèse de l'*Autrement qu'être* : « Essentiellement « impressionnelle » n'est-elle pas [à savoir la conscience, qui est « réceptivité d'un "autre" pénétrant dans le "même" », selon la page 216] possédée par le non-moi, par l'autre, par la « facticité » ? La sensation n'est-elle pas la négation même du travail transcendantal et de la présence évidente qui coïncide avec l'origine ? » (*EDE* 225)

1.3.1. Le sujet diachronique comme vieillissement – la conscience de soi dans l'intentionnalité rétentionnelle longitudinale

Nous allons montrer tout d'abord que malgré le rapprochement de la rétention et de la récupération par le ressouvenir représentatif, le sujet diachronique d'*Autrement qu'être* correspond en fait à la conscience de soi rétentionnelle du flux absolu.

Rappelons d'abord que chez Husserl le flux de la conscience absolue retient non seulement le passé de l'objet temporel immanent (à travers l'intentionnalité transversale), mais, à travers l'intentionnalité longitudinale, elle retient aussi sa propre passé, elle *se* retient donc dans les phases passées du flux absolu. La conscience absolue est consciente non seulement des objets temporels, mais, grâce à l'auto-apparition du flux dans l'intentionnalité rétentionnelle longitudinale, elle est également une *conscience de soi*. Ne pouvant pas coïncider avec l'actualité instantanée du flux, cette conscience de soi pré-réflexive et non-objectivante ne s'apparaît à elle-même qu'*après-coup*, en tant qu'une modification rétentionnelle incessante, en tant que le « déphasage », la « non-coïncidence » ou l' « écart » rétentionnelle du flux de la conscience, pour reprendre les termes utilisés par Lévinas dans l'« Intentionnalité et sensation ».[24] Et parce que,

[24] Là encore, la métaphysique de la présence de Husserl est à l'œuvre dans la construction métaphysique de l'ipséité de cette conscience de soi. Husserl affirme que contrairement aux esquisses de l'auto-apparition de la conscience de soi rétentionnelle, cette conscience de soi se remplit par une perception réflexive dans le ressouvenir : « Mais parce que je l'ai en tête [la phase écoulée de la conscience de soi rétentionnelle], je peux diriger mon regard sur elle dans un acte nouveau, que nous nommons une réflexion (perception immanente) ou un ressouvenir […]. Par rapport à la rétention, ces actes sont réalisation. » (*LPT*, suppl. IX, p. 159) Par contre, Lévinas veut distinguer l'« intentionnalité idéalisante » du ressouvenir de l'intentionalité rétentionnelle longitudinale de la conscience de soi : « Cette intentionnalité première qui coïncide avec l'œuvre même du temps, ne se distingue-t-elle pas de l'intentionnalité objective et idéalisante qui serait libérée de toute temporalité sur la voie qui mène de l'immanence à la transcendance ? Ou l'objet serait-il ici encore antérieur à la visée qui le fixe ? Certes, la modification rétentionnelle allant jusqu'à la chute de l'impression dans la passée, vire en souvenir, lequel, déjà intention objectivante et

ainsi qu'on l'a vu auparavant, la conscience est la temporalisation même du temps, le *retard originaire* sera constitutif non seulement pour celle-ci, mais également pour la conscience de soi. Déjà dans « Intentionnalité et sensation », Lévinas décrit cette conscience de soi du flux dans l'intentionnalité rétentionnelle longitudinale comme l'échappement de la plénitude du temps, comme perte du temps, et comme *sénescence* :

> « Conscience interne », elle deviendra conscience par la modification temporelle de la rétention, désignant, peut-être, l'essence de toute pensée comme retenue d'une plénitude qui échappe. Le mystère de l'intentionnalité gît dans l'écart de… ou dans la modification du flux temporel. La conscience est sénescence et recherche d'un temps perdu. (*EDE* 215-216)

C'est cette conscience de soi de la sénescence ou du *vieillissement*, c'est-à-dire la conscience de soi du flux absolu husserlien s'appréhendant dans l'intentionnalité rétentionnelle longitudinale, qui deviendra le sujet diachronique de l'*Autrement qu'être*. Tout comme la conscience absolue du flux chez Husserl, ou comme le Dasein heideggerien, le sujet lévinasien est le temps lui-même : le sujet « n'est pas *dans* le temps, mais est la diachronie même », il est donc un sujet diachronique en tant que « vieillissement de celui que l'on "n'y reprendra" jamais » (*AE* 96), c'est-à-dire en tant que modification rétentionnelle incessante d'un soi qu'on ne pourra jamais revivre dans un ressouvenir représentatif :

> La temporalisation comme laps – la perte du temps – n'est précisément ni initiative d'un moi, ni mouvement vers un quelconque *telos* d'action. La perte du temps n'est l'œuvre d'aucun sujet. Déjà synthèse des rétentions et des protentions où l'analyse phénoménologique de Husserl – en abusant du langage – récupère le laps, se passe de Moi. Le temps se passe. Cette synthèse qui *patiemment* se fait – appelée avec profondeur, passive – est vieillissement. Elle éclate sous le poids des ans et s'arrache irréversiblement au présent, c'est-à-dire à la représentation. Dans la conscience de soi, il n'y a plus *présence* de soi à soi, mais sénescence. C'est comme sénescence par-delà la récupération de la mémoire, que le temps – temps perdu sans retour – est diachronie et me concerne. Cette diachronie du temps ne tient pas à la longueur de l'intervalle, telle que la représentation ne saurait l'embrasser. Elle est disjonction de l'identité où le même ne rejoint pas le même : non-synthèse, lassitude. (*AE* 87-88) [25]

---

idéalisante, serait la première transcendance […]. Mais faudrait-il penser que toute intentionnalité est déjà à quelque titre souvenir ? Ou, plus exactement, l'objet de l'intention n'est-il pas déjà plus vieux que l'intention ? Y a-t-il diachronie dans l'intentionnalité ? » (*EDE* 214)

[25] Voir encore : « […] le laps du temps, c'est aussi de l'irrécupérable, du réfractaire à la simultanéité du présent, de l'irreprésentable, de l'immémorial, du pré-historique. Avant les synthèses d'appréhension et de reconnaissance, s'accomplit la « synthèse » absolument passive du vieillissement. C'est par là que le temps *se* passe. L'immémorial n'est pas l'effet d'une faiblesse de mémoire, d'une incapacité de franchir les grands intervalles du temps, de ressusciter de trop profonds passés. C'est l'impossibilité pour la dispersion du temps de se rassembler en présent – la diachronie insurmontable du temps, un au-delà du Dit. C'est la diachronie qui détermine l'immémorial, ce n'est pas une faiblesse de la mémoire qui constitue la diachronie. » (*AE* 66)

Plusieurs remarques s'imposent ici : 1.) Tout d'abord, toute comme la conscience de soi rétentionnelle du flux absolu, la conscience de soi du sujet diachronique ne peut pas être une présence à soi, car elle ne peut s'auto-apparaître qu'après-coup, dans un retard originaire par rapport à l'actualité inapparente du flux qui la devance depuis toujours. Le sujet diachronique, « anachroniquement *en retard* sur son présent, incapable de récupérer ce retard » (*AE* 160), est ainsi conscience d'un Soi dans un retard originaire sur son présent, d'un Soi toujours déjà au passé, qui *n'a jamais été présent* comme tel, parce qu'il n'a pas cessé de se changer dès toujours dans la modification rétentionnelle du flux, sans jamais coïncider avec son actualité se dérobant à jamais à l'apparaître. C'est pourquoi ce Soi n'a pas, à proprement parler, une origine, qu'il est donc un sujet an-archique, dont le passé est un « passé plus ancien que tout présent – un passé qui jamais ne fut présent » (*AE* 45) 2.) Ensuite, le Soi du sujet diachronique n'est pas objectivable puisque la conscience rétentionnelle à laquelle il correspond est radicalement pré-réflexive et non-objectivante. Contrairement à la conscience de soi dans le ressouvenir, cette conscience de soi rétentionnelle ne re-présente pas à nouveau son passé (elle est une sénescence, c'est-à-dire une modification rétentionnelle « par-delà la récupération de la mémoire »). Elle est ainsi foncièrement incapable d'arriver à une identité objective du Soi qu'elle pourrait contempler.[26] Mais alors de quelle sorte pourrait être l'identité qu'on devrait assigner à ce sujet dont la « diachronie empêche que l'un se rejoigne et s'identifie comme une substance, contemporaine d'elle-même, comme un Moi transcendantal. » (*AE* 95) Même si le Soi du sujet diachronique est dans un changement permanent (celle de la modification incessante de la rétention longitudinale), la conscience peut en rester cependant, par la continuité rétentionnelle, consciente, et par là, lui conférer une identité. Il s'agit d'une ipséité sans aucune mêmeté dont la seule permanence est « la permanence d'une perte de soi. » (*AE* 169) 3.) Si l'auto-apparition du temps dans ma conscience de soi rétentionnelle est toujours déjà constituée, si donc je suis toujours déjà dans le temps que je devrais constituer, alors ce temps m'advient sans qu'il soit constitué par moi, il « se passe de moi » : il affecte une conscience de soi, un sujet diachronique foncièrement passif à l'égard de lui. 4.) Finalement, on voit que par la c'est par la conception de ce sujet diachronique que Lévinas voudrait aussi dépasser le paradoxe de l'immobilité du temps comprise comme auto-modification

[26] Voir : « Le soi-même est une torsion irréductible au battement de la conscience de soi, de la détente et des retrouvailles du Même. Le soi-même vient d'un passé qui ne saurait se souvenir, non pas parce que situé très loin en arrière, mais parce que le soi-même, incommensurable avec la conscience qui toujours s'égale, n'est pas « fait » pour le présent. Le soi-même, inégalité à soi, déficit en être, passivité ou patience et ainsi, dans sa passivité ne s'offrant au souvenir, n'« affectant » pas la contemplation rétrospective, est dans ce sens indéclinable, d'une indéclinabilité qui n'est pas celle d'une actualité pure. Identité du singulier, ne se modifiant que dans l'érosion du vieillissement, dans la permanence d'une perte de soi. » (*AE* 169)

de l’impression originaire, car il pense que le temps passe justement par la perte et l’échappement, par l’absence à soi que la conscience de soi rétentionnelle implique.

1.3.2. La diachronie du sujet éthique comme l’Autre-dans-le-Même

Selon Lévinas, l’événement de la responsabilité pour autrui relève de la même temporalité diachronique que celle de la conscience de soi rétentionnelle. De même que le passé du sujet diachronique, le passé de l’engagement de la responsabilité envers autrui aussi s’avère être un *passé qui jamais n’a pas été présent*. En effet, l’événement de la réponse de la responsabilité à l’égard du prochain non-anticipé, toujours premier venu (« à l’égard des hommes que nous ne connaissons même pas » (*AE* 159)), signifie qu’il doit me concerner et m’assigner à la responsabilité *avant* tout engagement préalable, avant tout présent de l’engagement dont je pourrais me ressouvenir. Cette responsabilité doit ainsi provenir d’un passé antérieur à tout présent et elle ne devrait pas être représentable par le ressouvenir :

> Dans la patience de sénescence […] s’articule l’irrécusable de la proximité, de la responsabilité pour l’autre homme, « contractée », si on peut dire, en deçà du temps mémorable, de *derrière* la « synthèse de l’appréhension » […]. (*AE* 90)

> La temporalisation du temps, telle qu’elle se montre dans le Dit, est certes récupérée par un Moi actif qui rappelle de mémoire ou reconstruit dans l’historiographie le passé révolu ou, par l’imagination, et la prévision, anticipe l’avenir et qui, dans l’écriture synchronisant les signes, rassemble en présence, c’est-à-dire représente jusqu’au temps de la responsabilité pour autrui. Or, la responsabilité pour autrui ne saurait découler d’un engagement *libre*, c’est-à-dire d’un présent. Elle excède tout présent actuel ou représenté. Elle est de la sorte dans un temps sans commencement. Son an-archie ne saurait se comprendre comme simple remontée, de présent en présent antérieur, comme extrapolation de présents selon un temps mémorable – c’est-à-dire assemblable dans le recueillement d’une représentable représentation. (*AE* 87)[27]

Si je ne me souviens pas, c’est-à-dire si je ne peux pas me représenter le moment passé de la contraction de ma responsabilité pour autrui, c’est que ce moment, même si j’y suis lié par la continuité rétentionnelle de la conscience de soi diachronique, n’a jamais été présent comme tel.

[27] *Cf.* : « la relation avec un passé d’en-deçà de tout présent et tout re-présentable – car n’appartenant à l’ordre de la présence – est incluse dans l’événement extraordinaire et quotidien de ma responsabilité pour les fautes ou le malheur des autres, dans ma responsabilité répondant de la liberté d’autrui ; […] La liberté d’autrui n’aura jamais pu commencer dans la mienne, c’est-à-dire tenir dans le même présent, être contemporaine, m’être représentable. La responsabilité pour autrui ne peut avoir commencé dans mon engagement, dans ma décision. La responsabilité illimitée où je me trouve vient d’en-deçà de ma liberté, d’un « antérieur-à-toute-souvenir » d’un « ultérieur-à-toute-accomplissement » du non-présent, par excellence du non-originel, de l’anarchique, d’un en-deçà ou d’un au-delà de l’essence. » (*AE* 24)

C'est pourquoi cette responsabilité peut être décrite, tout comme le sujet diachronique, comme étant an-archique, sans origine désignable. Le passé qui se signale dans le présent de la réponse de la responsabilité est donc un passé « étranger à toute présent, à toute représentation », un « passé plus ancien que tout origine représentable, *passé* pré-originel et anarchique » (*AE* 23).

Sans doute pourrait-on rapprocher cette responsabilité contractée avant tout engagement préalable avec autant de raison au phénomène existentiel de la *dette* décrit par Heidegger dans le § 58 de *Temps et Être*. En effet, tout comme le sujet éthique diachronique, le Dasein aussi est toujours déjà en dette, avant aucun endettement préalable. [28] Si, au lieu d'être le résultat d'un acte d'engagement dans le présent, l'événement de la réponse de la responsabilité procède, chez Lévinas, d'une responsabilité originaire, « l'être-en-dette » heideggerien non plus « *ne résulte pas d'abord d'un endettement, mais inversement* […] *celui-ci ne devient possible que "sur le fondement" d'un être-en-dette-originaire*. » [29] Heidegger parle, dans cette analyse existentielle de la dette, d'une « *nullité* » (Nichtigkeit), d'une sorte de « négativité » constitutive de l'être même du *Dasein*, dont le sens existential doit être cherché au niveau de *l'être-jeté* (Geworfenheit) du Dasein : « […] existant comme jeté, le *Dasein* reste constamment en deçà de ses possibilités »[30]. C'est que – pour l'expliciter avec Lévinas lui-même, à l'aide d'un passage de son remarquable commentaire, « Martin Heidegger et l'ontologie » (1932) – « en existant le *Dasein* est d'ores et déjà *jeté au milieu* de ses possibilités et non pas placé devant elles. Il en a d'ores et déjà saisi ou manqué. » (*EDE* 99) Jeté dans ses possibilités, le Dasein ne peut pas être son propre fondement, il est donc dans ce sens, tout comme le sujet éthique lévinasien, an-archique. Au-delà de ce rapprochement entre la responsabilité lévinasienne et l'être-en-dette heideggerien, les analyses du passé diachronique dans *Autrement qu'être* en général ne sont pas sans à nous faire penser à l'extase du passé, à l'*être-été* de la facticité du Dasein en tant qu'être-jeté. Mais il y une différence essentielle : *le sujet éthique n'est pas jeté dans le monde, mais il est jeté, avant tout être-au-monde, dans la « facticité » d'autrui, dans une relation originaire à autrui*. La description du sujet diachronique et de sa relation à autrui qui la constitue se place, dans *Autrement qu'être*, essentiellement au niveau de la temporalité d'un sujet « transcendantal » non-mondain et non-ekstatique, au niveau précisément de la temporalité génétique de la conscience rétentionnelle du flux absolu husserlien. C'est, du moins, l'hypothèse que nous suivons ici, et à l'aide duquel nous voudrions montrer que la conception de la temporalité diachronique du sujet éthique et de sa relation à autrui est essentiellement le résultat de la lecture hétérologique des *Leçons* husserliennes

---

[28] *Cf.* Heidegger, M., *Être et temps*, *op. cit.*, p. 203.
[29] *Ibid.* p. 205.
[30] *Ibid.*

sur le temps. D'ailleurs, le caractère inconstituable du temps dans la conscience du flux – toujours déjà en retard par rapport à l'auto-apparition du temps – rappelle déjà chez Husserl, est indépendamment de sa reprise lévinasienne, la temporalité propre à la facticité du Dasein. Toute la polémique lévinasienne contre la temporalité synchronique dans *Autrement qu'être* reste essentiellement dans les cadres de la description husserlienne : ce que Lévinas oppose à cette synchronie, à la temporalité statique chez Husserl, ce n'est pas la temporalité ekstatique heideggérienne – sur laquelle il fait silence, ou pire, il la réduit justement à la synchronie husserlienne – mais sa lecture hétérologique de la temporalité génétique husserlienne. Pour tous ces raisons, tout en admettant une certaine similarité entre la temporalité de l'être-jeté et celle du sujet éthique diachronique, nous n'allons pas suivre ici le fil de ce possible rapprochement entre la temporalité heideggérienne et lévinasienne.

Notons aussi en passant que c'est la même temporalité diachronique qui est à l'œuvre dans la phénoménologie du sens et du langage de l'ouvrage. (Nous allons revenir plus en détail sur ce sujet dans la dernière section de cet ouvrage.) Étant donné que dans la relation de la responsabilité envers autrui celui-ci me concerne avant tout engagement qui serait une réponse à son appel proféré dans le présent, la réponse de la responsabilité doit être une « exposition en réponse à…, être-à-la-question avant toute interrogation » (*AE* 84, cf. 47). La réponse de la responsabilité du Dire ne peut donc pas consister dans une réponse donnée à une question qui le précèderait dans une situation actuelle d'interlocution. Tout comme l'engagement de la responsabilité envers autrui, l'appel à la responsabilité doit venir lui aussi d'un *passé diachronique*, qui « n'a jamais été présent » et auquel je suis exposé depuis toujours. La réponse de la responsabilité du Dire éthique répond ainsi à un *appel an-archique*, sans origine désignable ou représentable, à un appel qui ne serait entendu paradoxalement que dans la réponse même. Par conséquent, la « *signifiance* » éthique, le sens pré-originel de toute signification langagière et de toute intelligibilité, est instituée dans *Autrement qu'être* non pas par le visage d'autrui qui serait – en renversant la primauté de l'*ego* transcendantal – l'*archè*, l'origine du sens (ce qui était le cas de la métaphysique de la présence de *Totalité et Infini*), mais par la réponse du sujet éthique à un appel an-archique. *La fameuse « inversion de l'intentionnalité » signifie donc que la donation de sens égologique par la conscience est remplacée par une exposition radicale, une donation de soi du sujet dans la réponse éthique, par une sujétion absolument passive à un appel sans origine.*

En revenant maintenant à l'analogie entre les deux formes de passés diachroniques, celle de la conscience et celle de la relation de la responsabilité, Lévinas va encore plus loin, car il affirme – et cela c'est finalement l'idée centrale de sa seconde œuvre majeure – que ces deux passés font en fait un : dans le passé de la conscience de soi rétentionnelle du sujet diachronique et le passé

de l'engagement de la responsabilité pour autrui, il s'agit en fait du même passé diachronique qui n'a jamais été présent. Ce qui implique deux autres thèses fondamentales de l'*Autrement qu'être*, qui reviennent finalement au même : d'abord, que *la conscience de soi du sujet diachronique est toujours déjà précédée par la relation de la responsabilité à autrui*, ensuite, que *ce sujet diachronique est individué par la responsabilité*, qu'il est donc *un sujet originairement éthique*.

Toute la nouveauté de la phénoménologie de l'expérience d'autrui dans *Autrement qu'être* est là, à savoir dans le fait que si dans les écrits antérieurs la description de la rencontre d'autrui était toujours précédée par une phénoménologie de la solitude et de l'égoïté, ici le sujet diachronique est toujours déjà impliquée dans la relation à autrui, avant même qu'une expérience intentionnelle ou langagière de la *présence* d'autrui ait lieu (la métaphysique de la présence dans la *révélation* phénoménale ou langagière d'autrui était précisément l'une des points problématiques de *Totalité et Infini*) :

> Le Même a affaire à Autrui avant que […] l'autre apparaisse à une conscience. La subjectivité est structurée comme l'*autre dans le Même*, mais selon un mode différent de celui de la conscience. Celle-ci est toujours corrélative d'un thème, d'un présent représenté – d'un thème placé devant moi, d'un être qui est phénomène. (*AE* 46)[31]

Le sujet diachronique est un sujet originairement éthique, parce qu'il est individué, en tant que « noeud d'une intrigue dia-chronique entre le Même et l'Autre » (*AE* 46), par la responsabilité pour autrui : « Le *Soi-même* […] se noue indénouable dans une responsabilité pour les autres. » (*AE* 167) Cette relation de responsabilité à autrui est plus originaire que la relation que j'entretiens avec moi-même dans la conscience de soi. C'est comme si la conscience de soi du sujet éthique diachronique se rapportait à soi-même à travers ce rapport à autrui, comme si c'était cette relation à autrui qui la constituait : « Dans l'expiation, responsabilité pour les autres, le rapport avec le non-moi précède tout rapport du Moi avec lui-même. » (*AE* 189)[32] Ce n'est pas l'altérité d'autrui qui est relative par rapport à l'identité du moi, mais c'est plutôt le moi qui acquiert son identité à travers l'altérité d'autrui dans la relation diachronique de la responsabilité : « Il faut parler ici

[31] Voir encore : « La subjectivité c'est l'Autre-dans-le-Même, selon un mode qui diffère aussi de celui de la présence des interlocuteurs, l'un à l'autre, dans un dialogue où ils sont en paix et en accord l'un avec l'autre. […] Ni corrélation de l'intentionnalité, ni même celle du dialogue attestant l'essence dans sa réciprocité essentielle. […] La noeud noué en subjectivité […] signifie une allégeance du Même à l'Autre, s'imposant avant toute exhibition à l'Autre, préliminaire à toute conscience ou une affection par l'Autre que je ne connais pas et qui ne pourrait justifier d'aucune identité, et qui ne s'identifiera, en tant qu'Autre, à rien. » (*AE* 46-47)

[32] Voir encore : « […] la condition – ou l'incondition – du Soi ne commence pas dans l'auto-affection d'un moi souverain « compatissant » après-coup, pour autrui. Tout au contraire : l'unicité du moi responsable ne se peut que *dans* l'obsession par autrui, *dans* le traumatisme subi en deçà de toute auto-identification, *dans* un *auparavant* irreprésentable. » (*AE* 196)

d'expiation comme réunissant identité et altérité. » (*AE* 187) Par cette priorité de l'altérité de l'autre face à l'identité du moi, le sujet éthique est, en-deçà de *l'auto-affection* par soi-même, toujours déjà exposé dans son passé diachronique à « l'*hétéro-affection* » (*AE* 193) éthique originaire par l'autre.

Mais justement, peut-on parler encore ici d'un passé appartenant – malgré sa diachronie qui fait qu'il n'a jamais été présent comme tel – au sujet diachronique ? Si je suis, dans une passivité radicale, toujours déjà exposé à l'hétéro-affection éthique originaire par l'autre, ce passé qui ne fut jamais présent est-il encore le mien ? Ou encore, pour formuler autrement la question, ne s'agit-il pas, en fin du compte, dans l'équivalence posée entre le passé diachronique du sujet et le passé diachronique de la responsabilité pour autrui, d'une réduction de celui-là à celui-ci, au point que mon passé qui ne fut jamais présent serait en fait le passé de l'autre ? Est-il possible pourtant de distinguer ces deux passés ? Le sens temporel même de la thèse centrale d'*Autrement qu'être*, celle d'un sujet originairement éthique, toujours déjà en relation de responsabilité avec autrui, impose que l'altérité de mon passé doit provenir de l'altérité d'autrui dans le passé de la responsabilité. C'est-à-dire que *l'hétéro-affection éthique par l'autre doit être également l'hétéro-affection temporelle engendrant toute altérité-à-soi temporelle du sujet*. En effet, que la temporalité diachronique du sujet soit une conséquence de l'altérité d'autrui correspond à l'intuition centrale qui traverse toute la philosophie lévinassienne de la temporalité, selon laquelle le temps est essentiellement intersubjectif et se déduit de la situation éthique. Mais même en admettant cela, il nous faudra encore poser explicitement un problème que Lévinas n'affronte guère dans *Autrement qu'être* : *comment* l'hétéro-affection temporelle par l'altérité éthique d'autrui devient-elle une auto-affection, une altérité-à-soi temporelle du sujet diachronique, autrement dit, *comment la temporalité de la relation éthique temporalise-t-elle la temporalité du soi ?*

1.3.3. Le présent imprévisible d'un visage en retard originaire – temporalité diachronique dans l'expérience d'autrui

Malgré le fait que le sujet éthique structuré comme l'Autre-dans-le-Même est originairement en relation avec autrui, on trouve encore dans *Autrement qu'être* des descriptions phénoménologiques de l'expérience de l'altérité d'autrui dans son visage. Mais cette fois-ci on est déjà loin de la métaphysique de la présence du visage-arché de *Totalité et Infini*, car l'expérience du visage relève ici de la même temporalité diachronique que celle qui soutient toutes les analyses phénoménologiques de l'œuvre.

Tout d’abord, le phénomène du visage, toute comme l’actualité instantanée de l’impression originaire, n’apparaît pas, ou il n’apparaît que dans sa modification par la rétention originaire. Lévinas parle d’une « diachronie irréversible » qui correspond à une « défection de la corrélation intentionnelle du dévoilement » d’autrui, d’une « défection de la phénoménalité en visage. » (*AE* 144) La diachronie dans le phénomène du visage implique ainsi une « non-phénoménalité du visage » (*AE* 142) qui « échappe à la représentation », qui se donne comme un « non-phénomène », comme un « « moins » que le phénomène ». (*AE* 141) :

> Visage approché, contact d’une peau […] ils sont déjà absents d’eux-mêmes, chuts de laps irrécupérable dans le passé. […] Par-delà le dévoilement et l’exhibition du connu, alternent, surpris et surprenants, une présence énorme et le retrait de cette présence. Le retrait n’est pas une négation de la présence, ni sa pure latence, récupérables dans le souvenir ou l’actualisation. Il est l’altérité ; sans mesure commune avec une présence ou un passé se rassemblant en synthèse dans la synchronie du corrélatif. (*AE* 143)
>
> L’apparoir est percé par la jeune épiphanie – par la beauté – encore *essentielle* – du visage, mais aussi par cette jeunesse comme déjà passée dans cette jeunesse : *peau à rides, trace d’elle-même* : forme ambiguë d’une suprême présence assistant à son apparoir, perçant de jeunesse sa plasticité, mais déjà défaillance de toute présence, moins qu’un phénomène, déjà pauvreté qui cache sa misère et qui m’appelle et m’ordonne. (*AE* 145)

On voit que le visage se donne en fait comme l’alternance d’une présence « énorme » ou « suprême » (ce qui correspond au présent imprévisible de l’impression originaire indifférent à toute anticipation antérieure, sur lequel nous reviendrons plus bas) et de son propre passé : le visage apparaît comme « *trace de lui-même* », formulation plusieurs fois utilisés par Lévinas dans ces pages. (*AE* 141, 145, etc.) Le visage est toujours déjà sa propre trace puisque sa donation par la rétention originaire « précède » sa donation dans la présence inapparente. L’apparition du visage est la non-apparition d’un non-phénomène justement parce que c’est son apparition même qui est déjà en retard sur elle-même. Bref, l’apparaître du visage est structuré par le même retard originaire, par le même après-coup qui est constitutif pour l’apparaître du temps génétique ou diachronique. Notons brièvement que, à côté de sa filiation husserlienne, cette alternance de la présence et du retrait et de la trace de cette présence dans la manifestation du visage porte sans doute aussi, pour ainsi dire, la trace des méditations heideggériennes sur le jeu de la manifestation et de la retraite de l’être (qui ne se découvre jamais qu’en étant recouvert par l’étant dans lequel se montre), ainsi que sur la trace de l’être. (Voir la section 1.4. de la première partie, où nous avons comparé la phénoménalité de l’être et celle du visage.)

En bon phénoménologue, Lévinas se rend compte du fait que la diachronie dans le phénomène du visage qui n’apparaît pas est également – grâce à une corrélation intentionnelle autre que celle du dévoilement synchronique – diachronie de l’expérience de cette non-apparition, que

corrélativement au retard originaire du visage, moi aussi je suis, dans cette expérience, toujours déjà en retard, ce qui équivaut à la *non-contemporanéité* entre le moi et autrui qui se révèle dans cette expérience :

> Dans l'approche je suis […] déjà en retard et coupable de retard. (*AE* 139)
>
> Ma réaction manque une présence qui est déjà le passé d'elle-même. Passé non-point *dans* le présent, mais comme une phase retenue ; passé *de* ce présent, laps déjà perdu du vieillissement échappant à toute rétention, altérant ma contemporanéité avec l'autre. Il me réclamait avant que je vienne. Retard irrécupérable. […] Ma présence ne répond pas à extrême urgence de l'assignation. Je suis accusé d'avoir tardé. (*AE* 141)[33]

Il faut souligner que dans l'expérience diachronique du visage aussi, il y a une solidarité étroite entre le présent imprévisible, l'après-coup, et le passé diachronique qui n'a jamais été présent, solidarité qui est à l'œuvre par exemple dans le passage suivant :

> La proximité – suppression de la distance que comporte la « conscience de » … – ouvre la distance de la dia-chronie sans *présent commun* où la différence est passé non rattrapable, un avenir inimaginable, le non-représentable du prochain sur lequel je suis en retard – obsédé par le prochain – mais où cette différence est ma non-indifférence à l'Autre. La proximité est dérangement du temps remémorable. (*AE* 142)

D'abord, en ce qui concerne le présent imprévisible, la présence suprême du visage que nous avons déjà rencontré plus haut, cela signifie qu'il se donne, tout comme l'impression originaire selon Lévinas, dans un présent imprévisible, c'est-à-dire qu'il n'a pas pu être anticipé dans une attente passée qui soit remplie dans et par le présent. L'événement du présent imprévisible du prochain se donne comme un « avenir inimaginable » et comme « non-représentable » dans le « temps mémorable » du fait qu'il ne peut pas être intégré dans l'horizon de l'attente dans le souvenir (du futur remémoré), dont le remplissement actuel ferait de lui une représentation, une réalisation d'une anticipation du passé remémoré. Le présent imprévisible du prochain devance toujours tout anticipation préalable, il n'est jamais la réalisation d'une attente du passé représentable. Le prochain, contrairement à la « re-présentation » correspondant au « recommencement du présent qui dans sa « première fois » est pour la deuxième fois » (*AE* 51) est toujours le « *premier venu* » et il « me concerne pour la première fois (fût-il vieille

[33] Pour la non-contemporanéité de la relation à autrui, voir encore : « Le psychisme ou l'animation c'est la façon dont une telle différence entre l'un et l'autre – mais qui est aussi *relation entre termes dépareillés*, sans temps commun – arrive à signifier la non-indiférrence. » (*AE* 114) Contrairement à la *simultanéité* de l'intentionnalité et de son thème ou de son objet, la « la proximité, de Moi à l'Autre, est en deux temps ». (*AE* 135)

connaissance, vieil ami, vieil amour, impliqué depuis longtemps dans le tissu de mes relations sociales), dans une contingence excluante l'a priori. » (*AE* 138)

Si le prochain avait été anticipé par une attente du passé, alors il se donnerait dans le présent comme réalisation ou remplissement de cette attente. Mais parce que l'événement imprévisible du présent du prochain ne comble pas, mais déborde les attentes préalables du passé, il excède également ce présent même, qui ne peut pas alors être vécu par le sujet dans une contemporanéité avec ce présent. Le sujet n'est pas contemporain de l'événement imprévisible de l'apparition du prochain, qui ne se donne ainsi qu'après-coup, dans un retard originaire, en déchirant la continuité du temps. Et parce qu'à cause du même présent imprévisible le ressouvenir ne peut trouver aucune attente dont ce présent serait la réalisation, il bute donc sur un passé qui ne fut jamais présent. Et si l'excès du présent imprévisible déborde ainsi l'horizon du futur du remémoré, alors ce non-remplissement empêche la rétroaction du ressouvenir de faire du présent une représentation d'une attente remplie.

1.4. Temps par l'autre ou temps de l'autre ? Métaphysique de l'absence chez Lévinas

Revenons maintenant au problème soulevé plus haut concernant le lien entre l'*altérité-à-soi temporelle* du sujet diachronique et l'*altérité éthique d'autrui*, entre l'*hétéro-affection temporelle* et l'*hétéro-affection éthique* par autrui. Rappelons la question qui se pose : *comment* l'hétéro-affection temporelle par l'altérité éthique d'autrui devient-elle une auto-affection, une altérité-à-soi temporelle du sujet diachronique, autrement dit, *comment la temporalité de la relation éthique temporalise-t-elle la temporalité du soi ?*

Mais la réduction du passé du sujet diachronique au passé de la responsabilité se complique encore davantage par l'intervention d'une troisième conception de l'altérité du passé, également présente dans *Autrement qu'être* : le *passé immémorial* de l'*Autre* ou de l'*Infini*, c'est-à-dire le passé de la révélation du Dieu de la tradition biblique. Déjà dans ses écrits préparatoires d'*Autrement qu'être*, Lévinas essaie, à travers le concept de la « *trace* », de penser le retard originaire du visage à travers la non-manifestation du passé immémorial de Dieu : l'Infini ne se révèle plus, comme dans *Totalité et Infini*, dans la présence de l'épiphanie du visage, car celui-ci se tient dans la trace du passé immémorial de la non-manifestation de l'Infini. L'altérité temporelle du visage (l'altérité du retard originaire de sa donation) est censée provenir de l'altérité religieuse, de la transcendance temporelle de Dieu. Dans *Autrement qu'être*, c'est déjà l'événement éthique comme tel (et pas seulement le visage d'autrui), donc la réponse éthique de

la responsabilité qui se tient dans la trace de l'Infini : le passé immémorial de la (non-)révélation de Dieu « se signale » par, ou « laisse sa trace » dans la relation éthique en devenant le passé immémorial de l'appel an-archique à la responsabilité, adressé par ce même Dieu au sujet éthique. En effet, plusieurs passages d'*Autrement qu'être* affirment explicitement que le passé de la contraction de la responsabilité correspond, pour le sujet éthique, au passé de son *élection* (déjà par sa *création*), par l'Infini, à la responsabilité *pour tous*. L'Infini se signale dans la réponse quotidienne de la responsabilité par le fait qu'en répondant comme responsable d'un autrui singulier, le sujet éthique répond en réalité toujours déjà à l'appel de l'élection-création immémoriale par l'Infini. De plus, non seulement le sujet éthique ne répond pas à l'appel présent d'autrui, mais, afin que l'autre (les autres) reste(nt) toujours imprévisible(s) et non-anticipé(s), ni cet appel, ni la réponse éthique ne pourra agir en retour sur ce passé immémorial, dont le sens reste préservé à l'élection à la responsabilité pour tous. C'est-à-dire que l'événement éthique d'autrui n'affecte ou n'altère en rien la temporalité du soi. Il n'y a pas, en fin de compte, une temporalité propre de la relation éthique elle-même dans *Autrement qu'être*, ou s'il y en a une, elle est plutôt une métaphysique de la présence : la donation temporelle d'autrui doit en effet se résumer à la modalité du présent, ou plus précisément à une série discontinue des « maintenant » infiniment réitérés, dans lesquels tel ou tel (ou le même) autrui, se donnant dans un présent imprévisible, « déclenche » la temporalité religieuse de l'appel immémorial de l'Autre et de la réponse à cet appel, pour retomber ensuite dans l'oubli définitif. Finalement, le passé diachronique de la responsabilité se dissout dans le passé immémorial de l'appel de l'Infini, en d'autres termes, la temporalité de la relation éthique se trouve réduite à la temporalité de la transcendance religieuse.

Contrairement donc à ce qu'on a affirmé auparavant, ce n'est pas l'hétéro-affection temporelle par l'altérité éthique d'autrui, mais l'*hétéro-affection religieuse* par l'élection-création immémoriale par l'Infini, qui devrait temporaliser la temporalité du soi. Or, comme la seule modalité de donation du passé immémorial de l'élection-création est son signalement, dans l'acte de la réponse de la responsabilité, pour un sujet qui en reste pourtant à jamais inconscient, il est inconcevable comment cette hétéro-affection immémoriale pourra devenir une altérité-à-soi temporelle du sujet, en d'autres termes, comment le passé immémorial pourra se donner comme le passé diachronique du sujet éthique. En effet, il m'est radicalement impossible d'avoir accès au moment de mon élection-création, qui reste hors de la portée même de la continuité rétentionnelle des rétentions originaires. (C'est peut-être cette idée d'un passé immémorial transcendant même l'intentionnalité rétentionelle longitudinale qui est la cause de l'identification opérée, dans *Autrement qu'être*, entre la rétention et le ressouvenir représentatif.) D'une manière encore plus

radicale que dans le cas du passé de la responsabilité, le passé immémorial perd donc tout caractère de mienneté temporelle, pour devenir exclusivement le passé de l'Autre. Ce n'est donc pas par hasard que le passé immémorial de l'élection soit décrit, dans *Autrement qu'être* – surtout quand il s'identifie au passé immémorial de la (non-)révélation de Dieu, dont la réponse de la responsabilité ne fait alors que *témoigner* – comme une absence ou une transcendance absolue. On touche ici à la limite inhérente de la conception de la temporalité dans *Autrement qu'être*. Tout se passe comme si, pour avoir fait une juste critique de la métaphysique de la présence, Lévinas finissait par à lui opposer une autre métaphysique du temps, une sorte de *métaphysique de l'absence*, celle notamment du passé immémorial de l'Infini. Car si on peut très bien être d'accord avec Lévinas que, contrairement à la temporalisation statique par la présence omni-englobante de l'auto-modification de la même impression originaire chez Husserl, la temporalité implique aussi la rétention originaire, c'est-à-dire une *certaine* absence, une différence et une altérité qui altèrent la mêmeté de l'impression originaire, on a du mal par contre à imaginer comment l'absence et la transcendance absolue du passé immémorial de l'Autre, même en se signalant dans le présent, pourrait, à elle seule, temporaliser le temps.

Il n'est pas sans intérêt de remarquer par ailleurs que l'absence de la temporalisation propre à la relation éthique est étroitement liée, dans *Autrement qu'être*, au problème de l'individuation des termes de la relation éthique, c'est-à-dire tant du sujet éthique que d'autrui. Si l'hétéro-affection éthique par autrui est toujours déjà précédée par l'hétéro-affection religieuse de l'Infini, c'est l'individuation même du sujet éthique qui se trouve réduite à une individuation religieuse préalable, celle de l'élection-création immémoriale à la responsabilité pour tous. Or, cette individuation religieuse originaire pose au moins deux problèmes. Tout d'abord, il n'en peut résulter qu'une ipséité énigmatique, laquelle, transcendant d'une manière absolue la temporalité diachronique ou l'historicité du sujet éthique, échappe définitivement à celui-ci. Ensuite, la contrepartie inéluctable de cette individuation religieuse préalable du sujet est une non-individuation, une généralité et un anonymat foncier du phénomène d'autrui. Si Lévinas finit par admettre une certaine *co-originarité du tiers* (du social) ou une *pluralité originaire des visages* au sein de la relation éthique dyadique, c'est parce que, grâce à l'individuation religieuse de l'élection, le sujet éthique est avant tout responsabilité *pour tous*, toujours déjà otage *des autres*, substitué *aux autres*, et non pas otage d'un seul ou substitué à tel ou tel autrui singulier.

Existe-t-il pourtant une modalité pour éviter ce basculement dans une métaphysique de l'absence, et pour faire une description de la temporalité autonome de la relation éthique elle-même qui résoudra également le problème de la temporalisation du temps, et peut-être aussi celui de l'individuation ? Notre hypothèse est que pour faire cela, il faudrait aller en quelque sort en

contre-courant par rapport au mouvement de la réduction du temps dans *Autrement qu'être* et non pas réduire la temporalité de la relation éthique à la temporalité religieuse de l'élection-création, mais penser explicitement, ainsi que nous l'avons déjà anticipé, la manière dont la temporalité de la relation éthique *temporalise* la temporalité du soi. Au lieu donc de réduire l'hétéro-affection temporelle par l'altérité éthique d'autrui à l'hétéro-affection religieuse de l'Infini, il faudrait plutôt penser la modalité de l'inscription du premier dans l'altérité-à-soi temporelle, c'est-à-dire l'inscription du passé diachronique de la relation à autrui dans le passé diachronique de la conscience de soi. (Ce qui, du point de vue du problème de l'individuation du sujet éthique, revient à interroger la modalité sous laquelle le sujet éthique acquiert son ipséité en s'auto-affectant à travers l'hétéro-affection de l'altérité d'autrui dans la relation de la responsabilité.)

Or, penser l'inscription du passé de la relation éthique dans le passé du sujet diachronique présuppose qu'il y ait une modalité de *donation,* pour le sujet diachronique, du passé de la responsabilité, que celui-ci, même s'il ne fut jamais présent, devient non seulement signalé dans l'acte de la responsabilité, mais en quelque sort *accessible* – accessible justement comme le passé diachronique du soi, comme une altérité-à-soi temporelle du sujet diachronique, comme l'altérité de mon passé. Cependant, malgré son accessibilité, ce passé doit être distingué de celui qui a été présent, et qui, grâce à la modification rétentionnelle continue et ensuite à la rétroaction du ressouvenir, peut être amené à la conscience comme un passé toujours représentable, disponible. En fait, il nous faut penser un passé qui soit distinct et du passé de la métaphysique de la présence et du passé immémorial de l'absence, un passé donc qui lui non plus ne fut présent, mais qui pourra devenir pourtant non complètement disponible, mais néanmoins accessible dans un après-coup irréductible. Car le fait que le passé du sujet diachronique ou de la responsabilité n'a jamais été présent, ne signifie pas qu'il ne pourra pas être accessible ultérieurement, et qu'il restera, ainsi que Lévinas le veut, à jamais absent et inconscient.

Si l'on s'interroge, du point de vue de la phénoménologique de la temporalité, sur la modalité de la donation d'un tel passé, alors on peut dire qu'on a affaire au phénomène temporel d'une *constitution rétroactive ultérieure d'un passé qui ne fut jamais présent*. Cette constitution rétroactive ne peut être ni celle de la modification rétentionnelle, ni celle de la rétroaction du ressouvenir qui, en remplissant l'horizon de l'attente dans le souvenir, fait que le présent est ce qui réalise les anticipations d'un passé remémoré. Il s'ensuit que pour penser cette constitution, il nous faut poser, autour du noyau des continuités de rétentions et de protentions, des horizons très particuliers : sorte de *proto-rétentions* et de *proto-protentions*[34], des horizons vides ou potentiels

[34] Pour la terminologie et la conception des proto-rétentions et proto-protentions, voir les analyses de Marc Richir, par exemple dans *Méditations phénoménologiques. Phénoménologie et phénoménologie du langage,* Grenoble,

du retenu et de l'anticipé qui ne s'« actualisent », ne se donnent pas que dans l'après-coup, dans la rétention originaire d'un présent imprévisible. Il faut voir dans ces proto-protentions des attentes vides qui, contrairement aux attentes jadis présentes et se remplissant dans le présent qui est leur réalisation, n'ont pas été présentes ou données et ne sont remplies, ne peuvent apparaître comme anticipations d'un présent imprévisible qu'après-coup, dans un retard originaire. Ces proto-protentions sont donc en relation avec *un avenir qui ne sera jamais présent*, car l'événement imprévisible lui-même n'est présent que comme passé, n'est donné qu'après-coup. Ainsi que Lévinas l'a bien vu, l'événement imprévisible du présent (l'alternance de la présence « suprême » et du retard originaire dans l'apparition du visage d'autrui) déchire la continuité du temps, car, en débordant – au lieu de les remplir – les attentes du passé, il excède également la conscience du présent et ne se donne qu'après-coup. Si l'excès du présent imprévisible déborde ainsi l'horizon futur du remémoré, alors ce non-remplissement empêche la rétroaction du ressouvenir de réduire le présent imprévisible au présent qui est la réalisation d'une attente remplie. Ce qui fait que le présent imprévisible est un *présent qui n'a jamais été anticipé comme futur*, car c'est seulement avec son apparition dans une proto-rétention originaire que les proto-protentions qui devraient l'anticiper vont apparaître à leur tour et se remplir par une constitution rétroactive ultérieure. Ce n'est donc qu'à travers les proto-rétentions que les proto-protentions deviennent remplies après coup, que *le passé* de ces proto-protentions *qui ne fut jamais présent* tel quel sera constitué par une rétroaction ultérieure. Ces proto-rétentions, au lieu de s'insérer dans l'auto-modification continue de la même impression originaire, vont s'imposer dans une discontinuité radicale et modifier elles-mêmes l'impression originaire d'un ancien présent, jusqu'à la changer en autre qu'elle a été « à l'origine », en y révélant un horizon du futur qui n'a pas été saisi au moment de son impression.

On arrive donc à un temps réversible qui permet que, malgré leur absence irrémédiable, les trois dimensions du temps seront néanmoins données par une rétroaction ultérieure. C'est probablement ce temps intermédiaire, à distance égale de toute métaphysique de la présence et de l'absence absolue, qui permettra de penser la temporalisation du temps, mais aussi la manière dont s'entrelacent le temps diachronique (génétique) et le temps « synchronique » (statique) de la présence. Car réduire cette relation, à la manière d'*Autrement qu'être*, au « signalement » abstrait de la diachronie de l'Infini dans la relation de la responsabilité, menace celle-ci, comme on l'a vu, de la dissolution dans une ontologie de la présence. Envisager ce temps réversible dans le cadre de la temporalité de la relation éthique, c'est-à-dire penser la donation du passé de la responsabilité

Jérôme Millon, 1992, pp. 157 *sq*. Nous utilisons aussi l'analyse faite, dans le sillage de Richir, par László Tengelyi dans *L'histoire d'une vie et sa région sauvage*, Grenoble, Jérôme Millon, 2005, p. 170-189.

qui ne fut jamais présent, impliquera plutôt une figure également intermédiaire de la responsabilité, non pas celle, universelle, pour tous les autres, mais celle d'une relation de responsabilité concrète envers un autrui singulier dont l'hétéro-affection éthique s'inscrit dans la temporalisation et l'historicité du soi.

Cela peut paraître surprenant, mais c'est plutôt dans la phénoménologie de la temporalité de l'existence (opposée à Heidegger) de la première période de son œuvre, et non pas dans ses analyses ultérieures nourries par la phénoménologie husserlienne de la conscience du temps, que Lévinas semble se rapprocher d'une telle conception d'un temps rétroactif de la relation éthique. Ainsi, dans *Totalité et Infini*, le *pardon* d'autrui, qui m'advient à travers une sorte de proto-protention, à savoir depuis le « futur absolu » irréductible à mes possibilités et à ma temporalisation finie de la *fécondité* (ou de la *paternité*), modifie mon passé en le répétant (contrairement au *Dasein* qui répète encore, en assumant l'étant qui est déjà, *ses* propres possibilités) – une possibilité qui, étant à la fois mienne et non-mienne, possibilité de moi-même et d'autrui (l'enfant), n'a jamais été présente. Grâce à la « la réversibilité du temps », le pardon d'autrui (de l'enfant) correspond à une proto-rétention accomplissant une « rétroaction[35] », une constitution rétroactive d'un passé qui ne fut jamais présent. Certes, ici aussi, il s'agit d'une temporalisation du temps par l'intersubjectivité, où la temporalité du sujet se temporalise par le pardon : l'hétéro-affection temporelle d'autrui par le pardon révèle une altérité-à-soi temporelle du sujet, l'altérité de *son* passé qui ne fut jamais présent. Cette hétéro-affection temporelle par le pardon autrui, au lieu de se dissoudre dans une hétéro-affection par l'Infini, et de réduire ainsi toute mienneté temporelle au temps de l'Autre, permet au sujet de vivre l'infinitude du temps discontinu des générations à travers sa temporalisation finie et continue[36]. D'ailleurs, la temporalisation par la fécondité et le pardon, étant ici le moment de transition vers la responsabilité universelle pour tous, se situe encore à un niveau intermédiaire, où les termes de la relation sont individués : contrairement à l'individuation religieuse immémoriale par l'élection à la responsabilité pour les autres anonymes, le sujet acquiert son ipséité à travers la relation de responsabilité de la fécondité avec l'unicité d'autrui (de l'enfant). Mais transposer cette relation et sa temporalité rétroactive sur le plan de la relation éthique en tant que telle, nous amènerait peut-être déjà au-delà non seulement de l'universalité de la responsabilité, mais aussi de l'asymétrie et de la non-réciprocité foncière de la relation éthique dans l'acception de Lévinas. Quoi d'autre pourrait signifier, en effet, l'idée d'un passé pardonné par autrui (l'enfant), si ce n'est

[35] *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, M. Nijhoff (coll. « Phaenomenologica »), 1961, Paris, Le Livre de poche, 1990, p. 315.
[36] *Ibid.*, p. 316-317.

pas le fait qu'autrui aussi peut, dans sa singularité, répondre à, ou même *de* ma responsabilité, c'est-à-dire que la responsabilité peut être *partagée* ?

Chapitre 2
LE DIRE ET LE DIT

L'une des nouveautés décisives de la période de *l'Autrement qu'être* est la thématisation explicite de la difficulté, d'abord, pour le langage éthique de la relation avec autrui, mais également pour le métalangage qui décrit ce langage éthique, c'est-à-dire pour le discours philosophique même, d'attester son autonomie par rapport au langage ontologique ou phénoménologique. Cette difficulté se traduit dans la terminologie de Lévinas par l'introduction d'un nouveau couple conceptuel, celui du *Dire/Dit*, où le Dire correspond à la signifiance éthique originaire (plus exactement pré-originaire) de tout langage, tandis que le Dit reflète la signification phénoménologique ou ontologique du langage.

Le couple conceptuel Dire/Dit est introduit dans la terminologie philosophique de Lévinas – sans compter les utilisations occasionnelles déjà dans *Totalité et Infini* [1] – dans un texte datant de 1965, intitulé « Énigme et phénomène », mais sans qu'il soit vraiment développé. C'est « Langage et proximité » (1967) – écrit qui correspond à une première ébauche complète de l'*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* – qui présentera le langage de l'*intentionnalité linguistique*, le *Dit kerygmatique, proclamatoire de la phénoménologie* dans une opposition décidée avec *le langage-contact de l'immédiateté du sensible, le Dire éthique de la proximité*. Lévinas lance ici l'idée d'un assez énigmatique *langage-contact* hétérologique, autonome par rapport au langage homologique de la phénoménologie, et qui prendra sa source dans l'immédiateté de la sensibilité éthique, atteignant la singularité d'autrui avant le détour de l'universalité. Les analyses du Dit phénoménologique de « Langage et proximité » seront reprises dans *Autrement qu'être*, mais la relation du Dire éthique et du Dit phénoménologique ou ontologique y sera déjà envisagée non pas comme une opposition, mais comme une sorte de *corrélation* ou plutôt comme l'*ambiguïté* originaire des deux dimensions du sens du même langage.

Dans *Autrement qu'être* Lévinas pense la division du langage en verbes et noms à travers ce qu'il nomme l'*amphibologie* de l'être et de l'étant, et qui correspond chez lui à la différence ontologique heideggérienne : il pose, à côté de l'*apophantique* husserlienne, qui réduirait le langage à la *désignation* ou à la *dénomination* des *étants*, une *apophansis* plus originaire, celle du *verbe être* dans la proposition prédicative. L'apophansis originaire, que nous allons dénommer

[1] *Cf.* par exemple à la fin de l'introduction de cet ouvrage (*TI* 16), où il est déjà question de « dédire le dit ».

Dit ontologique, est celle de l'essence, de l'événement de l'être comme temporalisation synchronique, pur apparaître de la phénoménalité, qui « ne désigne rien qui soit contenu nommable – chose ou événement ou action ». (*AE* 53) L'apophantique au sens husserlien, que nous allons appeler *Dit phénoménologique*, est déjà un moment second, dans lequel l'apparaître se fixe dans l'apparaître de tel ou tel étant ou état de choses fixé et désigné par des noms, nominalisé. Nous allons examiner, dans ce chapitre – en suivant le mouvement de l'analyse lévinasienne dans *Autrement qu'être*, qui correspond à une sorte de remontée réductive à la signifiance originaire du langage – tout d'abord le Dit phénoménologique, ensuite le Dit ontologique, pour accéder enfin à ce que Lévinas appelle le Dire sans Dit de la signifiance éthique.

2.1. Le Dit phénoménologique

Nous allons suivre, dans ce paragraphe, la critique du Dit phénoménologique, que Lévinas identifie avec la fonction désignative, dénominative du langage, donc avec le langage entendu comme un système de noms. Nous allons alterner le commentaire du « Langage et proximité » avec celui d'*Autrement qu'être,* où des éléments nouveaux sont introduites, mais où dans le même temps les développements antérieurs sont repris tellement condensés, qu'il devient très difficile de les comprendre en eux-mêmes.

Commençons avec un passage incontournable du « Langage et proximité » :

> L'identité du terme consiste en son idéalité même. Le mode d'exhibition inhérente au mode d'être des individus qu déroule l'expérience, revient à ne pas tenir dans le profil qu'ils dessinent, mais à se promettre toujours *autre* et autre, mais toujours identifiable – à se montrer ainsi, à travers une continuité d'aspects et de profils, à travers une multiplicité de phénomènes – et, par conséquent, à s'identifier dans la dispersion des instants indiscernables de l'*apparoir*. Tout, si on veut, est imagé dans l'expérience, sauf l'identité des individus qui domine les instants des images. Elle ne se peut que comme *prétendue*. Je prétends l'identique dans ces impressions et j'entends assurer le maintien de cette prétention. Mais précisément l'identité n'est pas le *corrélatif* pure et simple de cet entendement sur lequel l'acte peut en quelque façon se reposer, comme dans l'impression où s'absorbe la réceptivité. L'identité n'est jamais accomplie dans l'identification qui la proclame et cette "activité" centrifuge – le sujet pris pour centre n'est pas simplement l'inverse de celle qui va du perçu sensible au sujet – la corrélation restant, dans les deux cas, semblable et justifiant la notion d'"intuition catégoriale". Mais le caractère *proclamatoire* de l'identification détruit l'analogie. […] *EDE* 307. [2]

[2] Voir encore : « […] si l'idéalisme est déjà dans l'intentionnalité, c'est qu'elle a été d'emblée conçue comme visant un objet idéal. Toujours l'objet, fût-il sensible et individuel, sera, pour Husserl, ce qui s'identifie à travers une multiplicité de visées : dire que toute conscience est conscience de quelque chose, c'est affirmer qu'à travers ces termes corrélatifs d'une multiplicité de pensées subjectifs, une identité qui, ainsi les transcende, se maintient et

Ce qui est visée ici, est sans doute la doctrine husserlienne de la perception par « *profils* » ou *esquisses* (*Abschattungen*). Comme on le sait, pour Husserl, dans la perception sensible d'une chose sensible celle-ci ne se donne jamais dans une seule apparence immédiate, mais elle apparaît toujours à travers la série in(dé)finie des esquisses qui changent continuellement les uns dans les autres, tandis que je fais le tour de la chose. C'est ainsi qu'autour des esquisses actuellement données, se déploie une structure d'horizon des co-données potentielles de la chose, c'est-à-dire des profils toujours « *autres* » de la *même* chose. Or, selon Lévinas, c'est justement cette *identité* de la chose qui n'est pas un donné de la perception, mais elle est plutôt prétendue ou proclamée. Cette identité provient d'une idéalisation du donné dans le sens où c'est grâce à l'*idée* de l'adéquation de la chose avec le *concept* de la chose (idée au sens kantien, comme principe régulateur, à la manière d'un télos repoussé à l'infini, du processus concordant de la perception), que je perçois toujours, dès le début et tout au long du processus perceptif, la *même* chose à travers la continuité des profils. La chose apparaissante dans la perception n'est ainsi qu'un système concordant des apparitions tendues vers l'identité d'un objet idéal, vers le concept comme horizon de leur sens. Si tous les profils sont d'entrée de jeu les apparitions du *même* apparaissant, c'est parce que dès le début ce « même » est identifié comme le concept de la chose. Il y a donc, selon Lévinas, une distance infranchissable entre le flux infini des profils dans la perception sensible et l'*évidence anté-prédicative* de l'objet identifiée dans une intuition catégoriale, l'*identification logico-eidétique* (noématique) immédiate de l'objet. Cette identité immédiate de l'objet n'est en fait jamais accomplie dans la synthèse d'identification mais proclamée et prétendue à travers une idéalisation logico-eidétique illégitime du donné.

La proclamation de l'identité de l'objet perçu est un « entendre-comme-le-même », ou un « prendre-pour-le-même » initial, présent déjà dans l'expérience la plus passive et pré-prédicative, qui fait qu'en percevant une chose, cette chose-ci, un *ceci*, je la perçois, grâce à l'idéalisation logico-eidétique (grâce au concept de la chose), toujours déjà *en tant que* cette *même* chose, ceci *en tant que* ceci, ou cela *en tant que* cela : « [l'identification] ne consiste pas à percevoir un *ceci* ou un *cela*, mais à "entendre", à "prétendre" (à accomplir un mouvement que traduit exactement

---

s'affirme. L'objet intentionnel a une existence idéale par rapport à l'événement temporel et la position spatiale de la conscience. […] À travers la multiplicité de moments où la conscience se déroule en tant que "laps du temps", s'identifie et se maintient, dans son identité, un aspect de l'objet ; et, à travers la multiplicité de ces aspects, un pôle objectif, identique et idéal. […] L'idéalisme transcendantal de Husserl est annoncé dans ce caractère idéalisant de l'intentionnalité – le réel se constituant comme une identité idéale, confirmée ou biffée ou corrigée à travers l'évolution de la vie subjective ou intersubjective. […] l'identité comme telle serait inconcevable sans l'œuvre d'identification dont elle reste le pôle idéal. […] C'est une pensée d'emblée idéalisante, déjà synthèse d'identification, au niveau de l'expérience sensible encore entièrement pré-prédicative – et non pas un "contenu de conscience" aussi peu *pensée* que son corrélat – qui fait pendant au réel de l'expérience sensible. » (*EDE* 202-203)

le terme allemand de “meinen”) ceci *en tant que* ceci et cela *en tant que* cela, en “entendant”, sans rien préjuger des contenus, ceci en tant que cela.» (*EDE* 304). L’expression « ceci en tant que cela » correspond ici au résultat de l’identification de l’objet par l’idéalité, c’est-à-dire au fait que le donné immédiat, le *ceci*, ne peut pas être compris en tant que *ceci*, mais doit être référé, et en fin du compte identifié à un objet posé idéalement, donc à un *cela*.

L’identification, l’idéalisation logico-eidétique du donné est l’œuvre de l’intentionnalité comme *prestation du sens* (Sinngebung). C’est donc, comme toujours, l’égologie du sens la véritable cible de la critique lévinasienne. La prestation du sens de l’intentionnalité consiste dans une certaine « indifférence à l’égard de l’expérience » (*EDE* 307), car en fait il ne se rapporte pas au phénomène qui apparaît, mais plutôt à sa *signification* : « […] ce qui apparaît ne peut apparaître en dehors de la signification. L’*apparoir* du phénomène, ne se sépare de son *signifier*, lequel renvoie à l’intention proclamatoire, kérygmatique de la pensée. » (*EDE* 309) Cette indifférence de l’intentionnalité à l’égard de l’expérience phénoménologique, c’est-à-dire à l’égard de l’apparaître elle-même, ne correspond pas à la distance entre l’intention signifiante et le remplissement intuitif, mais à une sorte d’excès originaire de l’intention signifiante sur tout remplissement possible : « Non pas que cet “en tant que” éloigne le pensant de l’“être en original” comme l’intention “signitive” de Husserl qui, comparée à la vision pleine de son objet, “intentionne” à vide. L’entendement de ceci en tant que cela, n’entend pas l’objet, mais son sens. L’être n’a ni à remplir, ni à décevoir le sens. Le sens ni donné, ni non-donné, est entendu. Mais c’est à partir de son sens qu’un être se manifeste comme être. » (*EDE* 304-305) Cet excès, ce surcroît irréductible de l’intention signifiante sur toute remplissement intuitif possible, correspond, au niveau de la temporalité, au fait que pour Husserl le présent est essentiellement la réalisation, le remplissement des anticipations des attentes du passé. Si pour l’intentionnalité de la prestation du sens « le donné s’accueille par une pensée qui reconnaît en lui son propre projet » (*AE* 161), c’est parce que le Dit phénoménologique est en quelque sorte toujours en avance par rapport à lui-même : il est toujours déjà là, dans le projet intentionnel ou dans l’attente de lui-même et il se reconnaît comme le Dit qui se visait, parce qu’il remplit l’horizon du futur de l’attente remémoré. C’est pour redonner cette précédence temporelle, cet surcroît de l’intention signifiante sur toute remplissement intuitif, que Lévinas parle du caractère de « *déjà dit* » du Dit dans *Autrement qu’être*.

La proclamation de l’identité de l’objet par l’idéalité dans la prestation du sens s’accomplit comme une *nominalisation* du donné : « L’énoncé du sens que l’expérience ne peut égaler, même si elle peut inviter à le recommencer – doit d’abord nommer les êtres, les proclamer en tant que ceci ou cela. Dans cet énoncé, se place toute expérience et toute affirmation ultérieure. » *(EDE*

306-307) C'est la raison pour laquelle Lévinas assigne au Dit phénoménologique la fonction désignative du langage entendu comme système des noms. L'intentionnalité de la prestation du sens est ainsi une intentionnalité originairement « linguistique », « narratrice » ou « verbale ». (*EDE* 304) L'intentionnalité est linguistique chez Husserl déjà au niveau « pré-linguistique », c'est-à-dire dans la sphère du jugement anté-prédicatif, où, « malgré le silence absolu qui devrait régner dans le monde sans intersubjectivité, à l'ineffable idéalité des substrats répond un écho du monde où les significations sont dites […]. » (*AE* 63, n. 3) Le *déjà dit* du Dit phénoménologique signifie donc que l'anté-prédicatif est en quelque sorte déjà langage chez Husserl, ce qui équivaut à dire, de l'autre côté, que le prédicatif n'est que la répétition de l'anté-prédicatif. Le problème central de la conception husserlienne du langage semble être donc le fait que – pour le dire avec Marc Richir – « *l'anté-prédicatif y est le reflet fidèle, l'image en miroir du prédicatif.* »[3]

Toute cette critique de l'idéalisation logico-eidétique du phénomène par la prestation du sens de l'intentionnalité linguistique est accompagné, dans *Autrement qu'être*, par une critique de la *sensibilité cognitive* où l'intuition sensible relève toujours déjà de la spontanéité de l'entendement, elle est une *la réceptivité transcendantale* toujours déjà corrélative avec *la spontanéité transcendantale* de l'entendement, et c'est de ce fait qu'il dépasse déjà l'immédiateté du sensible : « […] l'intuition sensible est déjà du sensible orienté vers *ce qui*, au sein de l'image, s'annonce au-delà de l'image, ceci *en tant que* ceci ou *en tant que* cela (...) l'intuition est déjà la sensibilité se faisant *idée*, d'un autre ceci en tant que ceci - aura d'un autre idée - ouverture dans l'ouverture.» (*AE* 103) L'image donc, par le renvoi d'un *ceci* à un *cela* dans l'intuition sensible, se fait déjà idée, symbole d'une autre image. En assignant à l'*image* le rôle de médiateur entre la sensibilité et l'entendement, et en insistant sur la corrélation originaire entre la réceptivité transcendantale et la spontanéité transcendantale, Lévinas semble se référer ici à l'interprétation donné à Kant par Heidegger dans son *Kantbuch*. Selon cette interprétation, c'est l'imagination (la temporalité originaire) qui est la racine commune et l'unité originelle de la réceptivité et de la spontanéité.[4] C'est à cette sensibilité ou cette passivité gnoséologique toujours déjà corrélative de la spontanéité de l'entendement que Lévinas opposera sa propre conception d'une *passivité éthique* radicale, « passivité plus passive que toute passivité », d'en-decà de la sensibilité gnoséologique, ainsi que nous le verrons plus loin. Mais, en dépit de cette critique lévinasienne (où il n'est pas clair si c'est Kant ou plutôt le Kant de Heidegger qui est visé), peut-être que c'est justement la pensée kantienne

[3] Richir, M., *La crise du sens et la phénoménologie*, Grenoble, Jérôme Millon, 1990, p. 172.
[4] *Cf.* Heidegger, M., *Kant et le problème de la métaphysique*, trad. fr. par W. Biemel et A. de Waelhens, Paris, Gallimard, 1953, p. 210. Voir aussi, pour la conception d'une sensibilité pure comme réceptivité spontané, ainsi que d'une aperception pure, comme spontanéité réceptive, p. 251.

qui pourrait offrir des prémisses pour une autre phénoménologie du langage que celle de Husserl. Signalons ici seulement que c'est en partant de la « téléologie schématique sans concept » du jugement esthétique réfléchissant kantien (et dans le sillage de Merleau-Ponty qui avançait déjà l'idée d'une « cohérence sans concept »[5] dans la perception, où identité de l'objet perçu précèderait sa détermination logico-eidétique) que Marc Richir – qui partage d'ailleurs largement la critique lévinasienne du Dit phénoménologique husserlienne[6] – a développé sa phénoménologie du langage, articulé autour de la distinction essentielle entre le « *sens se faisant* » et l'« *institution symbolique* ».[7]

Il faut dire en outre que l'identification idéalisante par laquelle les esquisses du phénomène apparaissant tendent toujours déjà téléologiquement vers l'identité d'un objet idéal, vers le concept comme horizon de leur sens est dans le même temps une *universalisation* de la particularité sensible qui se donne dans la perception :

> […] l'identification de ceci en tant que cela, [...], c'est la spontanéité structurée comme énonciation, prédication, langage prétendant les moments idéaux, – ainsi précisément communicables ou universels – pensés par cette parole qui nomme, dans cette parole pensante. Dès lors, la pensée ne peut atteindre l'individuel que par le détour de l'universel. Pour la philosophie en tant que discours, l'universel précède l'individuel, est, dans tous les sens du terme, *a priori*. (*EDE* 310)

C'est ainsi que la description, encore très schématique à l'époque de *Totalité et Infini*, entre la perception par esquisses, et l'idéalisation et universalisation du donné singulier, s'approfondit considérablement du point de vue phénoménologique dans la période de l'*Autrement qu'être*.

2.2. Le Dit ontologique. L' « amphibologie » de l'être et de l'étant et la réduction du Dit au Dire

2.2.1. Le statut ontologique du Dit

Si *Totalité et Infini* insistait plutôt sur la neutralité et la généralité de l'être, dans *Autrement qu'être*, Lévinas revient sur ce qu'il a toujours – déjà dès l'époque de ses premiers commentaires

---

[5] Merleau-Ponty, M., *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p. 199.
[6] *Cf.* Richir, M., « Phénomène et Infini », in Chalier, C. – Abensour, M. (éds.), *Cahier de l'Herne. Lévinas*, Paris, Éd. de l'Herne, 1991, Paris, Le Livre de Poche, 1993, surtout les pages 226-231.
[7] Voir, entre autres, l'ouvrage *Méditations phénoménologiques. Phénoménologie et phénoménologie du langage*, Grenoble, Jérôme Millon, 1992, surtout le Vème Méditation, p. 191-330.

– considéré comme la plus grande trouvaille de Heidegger, notamment la *verbalité de l'être*. Cette fois-ci l'événement de l'être, l'essence se temporalise ou « résonne » comme verbe dans le Dit ontologique, c'est-à-dire dans l'apophansis de la prédication.[8] Lévinas veut montrer que non seulement l'essence (au sens verbal d'événement ou de processus d'être) et l'étant résonnent dans le dit, mais leur différence elle-même coïncide avec la structure du Dit. La *différence ontologique* heideggérienne est conçue alors par Lévinas comme *l'amphibologie du langage* dans laquelle l'essence et l'étant se produisent en se conjuguant comme *verbe* et *nom* d'une proposition. La spécificité de l'énoncé prédicatif est précisément qu'il n'est pas un simple agrégat des mots isolés, car, comme le rappelle déjà le *Cratyle* de Platon, la prédication opère l'entrelacement (*symplokhé)* entre *onoma* et *rhéma,* nom et verbe.

Le verbe peut d'abord s'entendre comme un nom désignant un événement ou une action. En revanche, dans une proposition telle que « le rouge est rouge », le verbe être ne désigne plus une modification quelconque du rouge, ni même l'essence du rouge que cette désignation ramènerait à une simple quiddité; il fait résonner le rouge verbalement comme *essence* : le rouge rougeoie. Il y a ici un passage du nom à la verbalité essentielle du verbe : l'adjectif substantivée – le rouge – se temporalise et vibre verbalement comme une façon de l'*essence*. « […] le verbe atteint sa verbalité même en cessant de nommer des actions et des événements, en cessant de nommer. » Le verbe n'est pas le nom de l'être, mais c'est l'être même qui résonne dans la proposition prédicative en tant que la verbalité du verbe.

À côté du Dit phénoménologique, le langage conçu comme système des noms désignant des étants, le langage fonctionne aussi à la manière de l'être temporalisé verbalement :

> Le langage comme Dit peut donc se concevoir comme un système de noms identifiant des entités et, dès lors, comme un système de signes doublant les étants désignant des substances, des événements et des relations par des substantifs ou par d'autres parties du discours dérivées des substantifs, désignant des identités – bref, *désignant.* Mais – et avec autant de droit – le langage se conçoit comme verbe dans la proposition prédicative où les substances se défont en modes d'être, en modes de temporalisation, mais où le langage ne double pas l'être des étants, où il expose la résonance silencieuse de l'essence. (*AE* 69-70)

Mais entre ces deux langages s'instaure une mutation ambivalente qui définit l'amphibologie du Dit et qui s'accomplit par le verbe "être" en tant que verbe d'une proposition prédicative. De même que tous les attributs d'un étant énoncé par un nom peuvent, dans leur fonction de prédicats,

[8] Sur le Dit ontologique, ainsi que sur son entrecroisement avec le Dire éthique à travers l'ambiguïté de la proposition et du langage philosophique, voir les analyses d'Etienne Feron, qu'on a parfois utilisées ici, dans : Feron, E., *De l'idée de la transcendance à la question du langage,* Grenoble, Jerôme Millon, 1992, p. 163-202.

se verbaliser en résonant comme modalités de l'essence de cet étant, de même le verbe être résonne comme essence, mais déjà sur le point de se muer en nom, en tant qu'il sert de copule désignant et consacrant l'identité des étants :

> Mais dans le Dit, l'*essence* résonne sur le point de se faire nom. Dans la copule *est*, scintille, ou clignote, l'ambiguïté de l'*essence* et de la relation nominalisée. Le Dit comme verbe, est *essence* ou temporalisation. Ou, plus exactement, le logos se noue dans l'amphibologie où l'être et l'étant peuvent s'entendre et s'identifier, où le nom peut résonner comme verbe et le verbe de l'apophansis se nominaliser. (*AE* 72)

En d'autres termes, le nom peut se verbaliser en jouant le rôle d'un attribut, tandis que le verbe se nominalise en prenant un sens transitif lorsqu'il identifie des étants. C'est autour du verbe être de la proposition prédicative que s'articule cet échange amphibologique de l'essence et de l'étant.
L'amphibologie du Dit signifie que la résonance verbale et temporelle dans laquelle l'essence expose ou propose des étants, elle-même s'expose et s'identifie comme étant. Ce Dire de l'être est tendu vers le Dit parce que l'être est toujours l'être de l'étant apparaissant comme étant en tant que nom dans le Dit :

> Mais voici que – par l'ambiguïté du logos – en l'espace d'une identification – *être*, verbe par excellence où s'expose l'*essence*, se nominalise, se fait mot désignant et consacrant des identités, ramassant le temps [...] en conjuncture. Le verbe être – champ de la diachronie synchronisable, de la temporalisation – c'est-à-dire champ de la mémoire et de l'historiographie – se fait quasiment structure et comme un étant se thématise et se montre. La phénoménalité – l'*essence* – se fait phénomène, se fixe, rassemblé en fable, se synchronise, se présente, se prête au nom, reçoit un titre. [...] Le verbe être dans la prédication (qui est sa "place naturelle") fait résonner l'*essence*, mais cette résonance se ramasse en étant par le nom. Être, dès lors, *désigne* au lieu de *résonner*. (*AE* 73)

Le problème c'est donc que dans toute proposition prédicative le verbe se nominalise, se mue en dénomination, en rejoignant ainsi la fonction désignative du Dit phénoménologique. En conclusion, si dans l'opération prédicative s'effectue une identification partielle du prédicat au sujet, si donc tout proposition apophantique implique la dénomination, il faudra trouver une apophansis encore non-nominalisée pour remonter à la signifiance éthique du Dire. C'est la raison pour laquelle, la réduction du Dit au Dire, que nous allons analyser maintenant, se fait sur la proposition ontologique encore non-nominalisée, qui garde encore la trace de la diachronie du Dire.

2.2.2. La réduction du Dit au Dire. L’ambiguïté de la proposition

Dans *Autrement qu’être* la remontée vers la signifiance éthique du langage se fait à travers une « réduction », une reconduction du Dit ontologique de la proposition prédicative vers le Dire éthique. (Chapitre II, 3/e et 4/a) Cette réduction s’effectue sur l’*apophansis non-nominalisée*, la proposition prédicative dans laquelle le verbe être ne se fige pas encore dans la fonction copulative pour se réduire à la dénomination du Dit phénoménologique. La proposition prédicative se caractérise ainsi par *ambiguïté* foncière chez Lévinas : la proposition qui expose l’être est déjà exposition à autrui, autrement dit, au niveau de la proposition, *la signifiance éthique se montre dans la différence ontologique*.

Le problème d’*Autrement qu'être* ne consiste à s’installer dans un autrement qu’être, qui serait « un exercice d’être – une essence – plus vraie ou plus authentique que l’être des étants » (*AE* 77), mais à se demander si, avant l’ontologie et son exhibition irréfutable de l’*essence*, il n’est pas possible d’entendre autre significations, irréductibles à l’essence, telle la signifiance éthique de la responsabilité pour autrui. Une sortie hors de l’être s’avère impossible, parce que même les structures où commence la réduction sont ontologiques. (*AE* 77)

La réduction se fait ainsi sur la proposition ontologique. Nous avons vu que la différence ontologique coïncide avec l’amphibologie essentielle du Dit : dans la proposition prédicative le Dit accomplit sa vocation ontologique en laissant vibrer l’essence dans le verbe être tout en faisant apparaître des étants. Mais la proposition dépasse cette mission ontologique parce qu’elle est toujours déjà proposition faite à autrui, pro-position tendue dans la proximité de l’autre. Pour la compréhension de toute la démarche de l’*Autrement qu'être*, il faut citer dans son intégralité le texte tout à fait capital ou cette ambiguïté de la proposition est exposée :

> L’intrigue du Dire qui s’absorbe dans le Dit ne s’épuise pas dans cette absorption. Elle imprime sa trace à la thématisation elle-même, qu’elle subit hésitant entre structuration, régime d’une configuration des étants […] d’une part, et le régime de l’apophansis non-nominalisée, de l’autre, où le Dit reste proposition – proposition faite au prochain, “signifiance baillée” à Autrui. L’être – verbe de la proposition – est thème, certes, mais il fait résonner l’essence sans assourdir entièrement l’écho du Dire qui le porte et lui donne le jour. Résonance toujours prête à se geler en noms, où l’être se figera en copule, où le “Sachervalt” se “nominalisera”, l’apophansis est encore modalité du Dire. L’énoncé prédicatif, métalangue nécessaire à l’intelligibilité de ses propres épaves en dissémination et de sa nominalisation intégrale en mathématiques – se tient à la frontière d’une déthématisation du Dit et peut s’entendre comme une modalité de l’approche et du contact. Par-delà la thématisation et le contenu qui s’y expose

> – étants, relation entre étants se montrant dans le thème – l'*apophansis* signifie comme une modalité d'approche à autrui. (*AE* 79-80)

L'apophansis non-nominalisée est donc la proposition prédicative dans laquelle le verbe être ne se fige encore dans la copule qui fera la transition entre le Dire ontologique et le Dit phénoménologique. Sur le plan ontologique, le Dire ne se réduit pas exactement au Dit mais est seulement *absorbé* par lui. Le statut ontologique du Dire n'est pas en contradiction avec sa transcendance, au contraire, c'est grâce à la corrélation du Dire avec le Dit, que le langage pourra encore conserver l'écho d'une transcendance et que le processus de réduction pourra fonctionner. L'ambiguïté originelle du Dire à laquelle on a fait allusion auparavant c'est donc le fait que, *au niveau de la proposition, le Dire éthique est identique avec le Dit ontologique*, tout en différant au sein de cette identité, mais en différant à la manière de la différence ontologique, avant que celle-ci se réduise à l'exposition et à la dénomination des étants par le Dit phénoménologique. Au niveau de la proposition donc, le surplus de la signifiance éthique se montre dans la différence ontologique. La réduction de la proposition ontologique équivaut ainsi à discerner en elle le surplus de la signifiance éthique du Dire, qui ne peut cependant se montrer que dans la différence ontologique.

Si dans *Totalité et Infini* Lévinas opposait encore son propre concept du dialogue thématisant à ce qu'il considérait alors d'être la théorie de la signification heideggérienne, dans laquelle la signification objective serait dérivée du projet dévoilant égologique du Dasein (voir la section 2.1. de la première partie de notre travail), dans *Autrement qu'être* il semble reconnaître que l'énoncé apophantique dans le sens heideggerien implique toujours déjà la présence des autres. Chez Heidegger, en effet, l'énoncé apophantique accomplit une « mise en évidence » et une « prédication » qui est « communication », un « prononcement » grâce auquel s'effectue un partage de sens avec les autres. (*cf.* avec le § 33 de l'*Être et temps*) Tout le paragraphe § 34 de l'*Être et temps* insiste sur cette dimension communicative du *parler* (Rede), qui est « l'articulation "signifiante" de la compréhensivité de l'être-au-monde auquel l'être-avec appartient et qui se tient à chaque fois en une guise déterminé de l'être-l'un-avec-l'autre-préoccupé. »[9] Heidegger affirme ici même que « l'écoute est constitutive de la parole ».[10] En reconnaissant qu'au niveau de la

[9] Heidegger, M., *Être et temps, op. cit.*, p. 129.
[10] *Ibid.*, p. 130. C'est probablement en partant d'une autre phrase beaucoup citée, mais néanmoins assez énigmatique du même paragraphe 34, qu'une éventuelle confrontation Heidegger-Lévinas pourrait être envisagé : « L'écoute constitue même l'être-ouvert primaire et authentique du *Dasein* pour son pouvoir-être le plus propre, en tant qu'écoute de la voix de l'ami que tout *Dasein* porte avec soi. » (*ibid.*) Si l'amitié place l'écoute du *Dasein* sous le signe de la réciprocité, l'écoute de l'appel éthique d'autrui – maître ou persécuteur – et la réponse de la responsabilité chez Lévinas s'inscrivent dans une situation foncièrement non réciproque.

proposition le Dire éthique est identique au Dit ontologique, c'est-à-dire avec l'énoncé apophantique dans le sens heideggerien, Lévinas corrige donc en quelque sorte sa propre critique de *Totalité et Infini,* et pense que *la proposition qui expose l'être est déjà exposition à autrui*.

2.2.3. L'ambiguïté du langage philosophique

La même ambiguïté caractérise le discours philosophique tenu dans *Autrement qu'être*, enchaînement des propositions ontologiques énonçant l'autrement qu'être du Dire éthique dans le Dit ontologique. Tout comme le langage éthique de la relation avec l'autre s'entrecroise avec le Dit de la proposition ontologique, de même son métalangage, c'est-à-dire le discours philosophique énonçant le sens éthique de cette relation, est un Dit dans lequel résonne encore la signifiance éthique du Dire. Nous allons analyser maintenant la réduction du Dit ontologique au Dire éthique telle qu'elle est mise en œuvre par le discours philosophique dans le *dédire*.

Il est très vraisemblable que l'introduction du couple conceptuel *Dire éthique/Dit ontologique* voulait être une réponse aux objections de Derrida présentées dans son essai « Violence et Métaphysique », où celui-ci mettait en évidence, entre autres, une difficulté majeure quant au statut et la légitimité d'un discours philosophique – notamment celle du *Totalité et Infini* – exprimant la transcendance de l'Autre. L'essentiel des objections de Derrida de ce point de vue est que le discours philosophique ne peut dire l'Autre que dans le langage du Même[11], parce qu'en tant que discours qui se construit à partir des énoncés prédicatifs, c'est-à-dire ontologiques, il s'enracine inévitablement dans le Logos du Même qui est l'ontologie.

Selon Derrida, dès que l'on tente de penser positivement l'Autre, il devient aussitôt impossible, impensable, indicible : « C'est peut-être vers cet impensable-impossible-indicible que nous appelle Lévinas au-delà de l'Être et du logos (de la tradition). Mais cet appel *ne doit pouvoir ni se penser ni se dire*. En tout cas, que la plénitude positive de l'infini classique ne puisse se traduire dans le langage qu'en se trahissant par un mot négatif (in-fini), cela situe peut-être le point où, le plus profondément, la pensée rompt avec le langage. » [12] Les termes mêmes utilisés par Derrida sont présents dès les premières pages d'*Autrement qu'être* : le discours qui *traduit* l'Infini le *trahit* déjà, disant l'infini il révèle effectivement l'infini, mais, en le révélant, le fait déjà entendre sur le registre de la manifestation ou de l'être, trahissant par-là la signification d'un au-delà de l'être. Mais *trahir* peut signifier aussi bien fausser comme révéler ou montrer. Ambiguïté foncière de

[11] Derrida J., *op. cit.,* p. 165.
[12] Derrida J., *op. cit.,* p. 168.

trahison et de révélation, il faut que le discours philosophique soit capable de refléter la transcendance du Dire :

> Le parler philosophique qui trahit dans son dit la proximité qu'il traduit devant nous, reste encore, en tant que dire, proximité et responsabilité. (*AE* 261-262)

> Trahison au prix de laquelle tout se montre, même l'indicible et par laquelle est possible l'indiscrétion à l'égard de l'indicible qui est probablement la tâche même de la philosophie. (*AE* 19)

Le discours philosophique ne peut donc prononcer l'au-delà qu'en termes ontologiques. C'est pourquoi l'énonciation de l'autrement qu'être *dit* déjà autre chose que ce qu'elle tente de *dire*. Elle dit que la signifiance éthique du Dire *est* autrement que l'être.[13] Mais si la réduction vise à décrire le Dire en s'appuyant sur la trace qu'il imprimerait au Dit, alors il faut – comme nous l'avons vu dans l'analyse précédente de la réduction – que cette trace apparaisse dans le Dit même *comme trace du Dire,* que le Dire se manifeste déjà d'une certaine façon à l'intérieur du Dit et donc que le Dit lui-même ne se réduise pas à l'être.

La réduction appliquée au discours philosophique est un *dédire* :

> L'*autrement qu'être* s'énonce dans un dire qui doit aussi se dédire pour arracher ainsi l'*autrement qu'être* au dit où l'*autrement qu'être* se met déjà à ne signifier qu'*un être autrement*. (*AE* 19)

> Thématisation donc inévitable pour que la signification se montre, mais sophisme où commence la philosophie, mais trahison que la philosophie est appelée à réduire. Réduction toujours à tenter à cause de la sincérité que les mots eux-mêmes portent et qu'ils tiennent du Dire en tant que témoignage, même quand le Dit dissimule le Dire dans la corrélation qui s'instaure entre le Dit et le Dire. (*AE* 237)

Le discours philosophique qui soit capable de traduire la signifiance éthique devrait être construit comme un discours à deux temps qui, se faisant successivement affirmation et retrait, Dit et Dédit, tour à tour traduction et trahison, se tiendrait dans la situation extrême d'un sens ambivalent ou d'une pensée diachronique. (*AE* 20-21) Lévinas écrit à ce propos que « le scepticisme, à l'aube de

---

[13] Lévinas en est conscient, il lui arrive plusieurs fois de questionner le statut, la légitimité de *son propre discours philosophique*. « Langage qui en ce moment même sert à une recherche menée en vue de dégager l'*autrement qu'être* ou l'*autre de l'être* – hors des thèmes où déjà ils se montrent – infidèlement – *essence* de l'être, mais où ils se montrent. Langage qui permet de dire – fût-ce en le trahissant – cet *en dehors de l'être*, cette *ex-ception* à l'être, comme si l'autre de l'être était événement d'être. » (*AE* 18) « Le discours même que nous tenons en ce moment sur la signification, sur la dia-chronie et sur la transcendance de l'approche au-delà de l'être - discours qui se veut philosophie - est thématisation, synchronisation des termes, recours au langage systématique, constant usage fait du verbe *être*, ramenant dans le giron de l'être tout signification prétenduement pensée au-delà de l'être. » (*AE* 242) À cet égard voir aussi l'essai de J. Derrida, « En ce moment même dans cet ouvrage, me voici », in *Textes pour Emmanuel Lévinas*, rassemblés par F. Laruelle, Paris, J.-M.-Place, 1980.

philosophie, traduisait et trahissait la diachronie de cette traduction et cette trahison mêmes. Penser l'*autrement qu'être* exige, peut-être, autant d'audace qu'en affiche le scepticisme qui ne redoute pas d'affirmer l'impossibilité de l'énoncé tout en osant *réaliser* cette impossibilité par l'énoncé même de cette impossibilité. » (*AE* 21) Déjà la simple proposition selon laquelle l'Infini est au-delà de l'être, exigerait une attitude sceptique ou, tout au moins, un discours diachronique : « Cette diachronie est elle-même enigma : l'au-delà de l'être retournant et ne retournant pas à l'ontologie ; énoncé, l'au-delà, l'infini – devient et ne devient pas sens de l'être. » (*AE* 37)

2.2.4. Différence éthique ou ontologique ?

Le fait que le sens du Dire éthique se montre à travers le Dit ontologique, pose le problème du rapport de fondation entre la *différence éthique* et la *différence ontologique*. La question, essentielle quant à la légitimité du discours lévinassienne, se pose : *quelle est la spécificité de la différence éthique qui fait qu'elle diffère – comme plus originaire et antérieure – au-delà de la différence ontologique heideggérienne* ? Le Dire éthique, qui ne se donne qu'à travers le Dit ontologique, qui se manifeste par sa trace qu'il imprime à ce Dit, tout en demeurant transcendante à cette manifestation, cette ambiguïté de la monstration et de la dissimulation, n'est-elle pas un simple redoublement spéculative de la différence ontologique, de l' « amphibologie » du découvrement et du recouvrement de l'être dans l'étant ?

La question de la relation entre la différence éthique et la différence ontologique se pose d'autant plus que le sujet éthique – envisagé ici comme un autrement qu'être, qui s'excepterait de l'être non pas à travers un mouvement intra-ontique vers l'Autre, étant supérieur, en restant donc dans la différence ontologique, ce qui était le cas auparavant, mais en dépassant la différence ontologique même – le sujet d'*Autrement qu'être* n'est pas sans à nous évoquer la transcendance du *Dasein* heideggerien. Il s'agit donc de reprendre ici le fil de l'évaluation critique de la polémique Lévinas-Heidegger, que nous avons abordé dans la section 3.2. de la première partie de notre travail.

La polémique de Lévinas avec Heidegger se poursuit tout au long de l'*Autrement qu'être*, où la pensée de celui-ci semble être réduite systématiquement à celle de Husserl. Ainsi, comme nous l'avons déjà remarqué à l'occasion de l'analyse de la conception lévinasienne de la temporalité dans *Autrement qu'être*, l'essence, l'événement de l'être de dans le sens heideggerien est réduit à la synchronie de la présence, c'est-à-dire à la temporalisation statique de la conscience du temps chez Husserl. En fait, c'est ce temps de la temporalisation statique qui effectue cette réduction de l'événement de l'être à la conscience et à l'intentionnalité husserlienne, car le temps est envisagé

par Lévinas comme « l'unité de la conscience et de l'essence ». (*AE* 51) L'assimilation de l'apparaître de l'être à l'apparaître dans la conscience – mais *Être et temps* n'est-il pas en fait une incessante protestation contre une telle réduction ? – a comme effet que la manifestation de l'être devient identique, pour Lévinas, à l'exposition de l'être à lui-même dans la présence de la conscience de soi. En effet, Lévinas n'hésite même pas de parler d'une sorte de métaphysique de la présence dans la manifestation de l'être (*cf. AE* 45, 50-51, 209). Une autre réduction récurrente, dans *Autrement qu'être*, de la pensée heideggérienne à celle de Husserl, consiste dans l'affirmation selon laquelle l'accès à l'être garderait encore le caractère d'une corrélation gnoséologique. (*cf. AE* 104, 108, 110, 281.)

Mais la principale objection contre l'ontologie heideggérienne concerne, comme toujours, le problème de l'individuation du sujet, de l'ipséité. Selon Lévinas, le sujet serait, chez Heidegger, absorbé par l'essence, faisant « partie du train mené par l'être » (*AE* 210), il appartiendrait « à l'essence comme modalité selon laquelle cette essence se manifeste ». (*AE* 34) Le dépassement de la différence ontologique où le sujet est absorbé par l'événement de l'être, ne saurait absolument se confondre, dans *Autrement qu'être*, avec un quelconque renversement des termes à l'intérieur de la différence ontologique, à un mouvement intra-ontique vers l'étant par excellence qui est l'Autre (ce qui était encore le cas de *Totalité et Infini*). Ici on a affaire à un dépassement, par l'antériorité diachronique de la différence éthique, de la différence ontologique elle-même. Le sujet éthique *est*, par sa substitution aux autres, ce dépassement même :

> La subjectivité dans son *être* défait l'*essence* en se substituant à autrui. En tant que l'une pour l'autre – elle se résorbe en signification, en dire ou verbe de l'infini. La signification précède l'essence. […] substitution comme subjectivité même du sujet, interruption de l'identité irréversible de l'essence […]. […] Signification, dire – mon expressivité, ma signifiance de signe, ma verbalité du verbe, ne peut se comprendre comme une modalité de l'être : le désintéressement suspend l'essence. (*AE* 29)

Mais ce dépassement s'effectue, toute comme la remontée à la signifiance éthique du Dire à travers le Dit ontologique, en quelque sorte à l'intérieur même de la différence ontologique, ce qui fait que c'est la même ambiguïté éthico-ontologique qui caractérisera le sujet-otage de la substitution éthique. Ainsi, pour ne citer que quelques exemples, la substitution est l' « instauration d'un être qui n'est pas *pour soi*, qui est *pour tous* – à la fois être et désintéressement » (*AE* 184), la subjectivité étant ainsi « le nœud et le dénouement de l'essence et de l'autre de l'essence. » (*AE* 23)

À cette ambiguïté éthico-ontologique du sujet (et du langage dans l'apophansis de l'être), correspondent, dans l'*Autrement qu'être*, tout une série d'ambiguïtés qui minent en quelque sorte

de l'intérieur l'entreprise centrale de l'ouvrage, notamment celle de dépasser l'être vers un autrement qu'être. Nous allons les énumérer maintenant, sans exigence d'exhaustivité et sans entrer en détails : 1.) L'étrangeté de l'être, de l'il y a et celle d'autrui agissent tous les deux à travers la sensibilité du sujet exposé dans la vulnérabilité, ce qui fait que la soumission absolument passive du sujet au non-sens de l'il y a devient une sorte de condition de la substitution éthique.[14] 2.) Plus gravement encore, c'est la transcendance de l'Autre même, c'est-à-dire du Dieu de la tradition biblique, de l'Infini, qui est mise en parallèle avec la transcendance de l'être, et cela même jusqu'à sa *confusion* avec l'il y a.[15] (Ce qui atteste aussi, d'un autre point de vue, que si de la théologie philosophique il y en a bien dans l'œuvre lévinasien, celle-ci ne se justifie d'aucune thèse théologique dogmatique, au contraire, elle est plutôt une a-théologie.) 3.) Il y aussi toute la problématique de l'ontologie de la *justice* esquissé dans le troisième paragraphe de la Vème chapitre de l'*Autrement qu'être* : au lieu d'être en quelque sorte déduite de la responsabilité, la justice est déjà impliqué dans la relation de responsabilité parce que la substitution, laquelle en fournit le sens ultime, se définit, ainsi comme nous l'avons vu un peu plus haut, déjà en en fonction de tous les autres ; ensuite, il y a une certaine co-originarité du tiers[16], qui est impliquée d'emblée dans la relation dyadique avec autrui, au lieu d'en être la dégénérescence, car, finalement, le

---

[14] Voir : « La signification comme l'un pour l'autre, sans assomption de l'autre par l'un, dans la *passivité*, suppose la possibilité du non-sens pur envahissant et menaçant de la signification. » (*AE* 85, *cf.* 105, 119, 205). Mais voir tout d'abord le passage suivant : « Mais l'absurdité de l'*il y a* – en tant que modalité de l'un-pour-l'autre, en tant que supporté – *signifie*. L'insignifiance de son ressassement objectif, recommençant derrière toute négation, m'accablant comme le destin d'une sujétion à tout l'autre auquel je suis sujet, est le surplus du possible – expiation que le soi-même signifie précisément. L'*il y a* – c'est tout le poids que pèse l'altérité supporté par une subjectivité qui ne la fonde pas. Qu'on ne dise pas que l'*il y a* résulte d'une « impression subjective ». Dans ce débordement du sens par le non-sens, la sensibilité – le Soi – s'accuse seulement, dans sa passivité sans fond, comme pur point sensible, comme dés-intéressement, ou subversion de l'essence. De derrière le bruissement anonyme de l'il y a la subjectivité atteint la passivité sans assomption. L'assomption mettrait déjà en corrélation avec l'acte, cette passivité de l'*autrement qu'être*, cette substitution d'en-deçà l'opposition de l' « actif » et du passif, du subjectif et de l'objectif, de l'être et du devenir. Dans la subjectivité du Soi, la substitution est l'ultime rétroaction de la passivité, à l'opposé de l'assomption où s'achève – ou que présuppose – la *réceptivité* qui décrit la finitude d'un *je pense* transcendantal. L'identité de l'élu – c'est-à-dire de l'assigné – qui signifie avant d'être, prendrait pied et s'affirmerait dans l'*essence* que la négativité elle-même détermine. Pour *supporter* sans compensation, il lui faut l'excessif ou l'écoeurant remue-ménage et encombrement de l'*il y a*. » (*AE* 256)

[15] « Dieu et la philosophie » (1975) dit du Dieu, qui est déjà décrit dans *Autrement qu'être* comme « trace d'un passage qui ne s'est jamais fait présent, possiblement néant » (*AE* 146) qu'il « […] n'est pas simplement le "premier autrui", ou "autrui par excellence" ou l'"absolument autrui", mais autre qu'autrui, autre autrement, autre d'altérité préalable à l'altérité d'autrui, à l'astreinte éthique au prochain, et différent de toute prochain, transcendant jusqu'à l'absence, jusqu'à sa confusion possible avec le remue-ménage de l'*il y a*. » (*DVI* 115, *cf. DVI* 51, n. 24)

[16] « Et c'est parce que le tiers ne vient pas empiriquement troubler la proximité, mais que le visage est à la fois le prochain et le visage des visages - visage et visible - que, entre l'ordre de l'être et de la proximité, le lien est irrécusable. L'ordre, l'apparoir, la phénoménalité, l'être se produisent dans la signification - dans la proximité à partir du tiers. » (*AE* 249)

visage, le phénomène d'autrui lui-même s'avère être à la fois unique, incomparable et comparable.[17]

En ce qui concerne le problème du sujet dans son rapport à la question de l'antériorité des différences (éthique ou ontologique), il faut remarquer, ainsi comme certains commentateurs l'ont déjà fait, que l'*exposition* à un instance autre, antérieure – l'être ou autrui – caractérise autant le *Dasein* que le sujet éthique lévinassien, tout comme l'antécédence éthique de l'Autre dans le Même évoque la précédence de l'être sur l'étant, de l'être qui est l'Autre que tout étant. [18]

Cette proximité entre l'exposition à l'être et à l'autre est reconnu par Lévinas lui-même dans un entretien publié dans *De Dieu qui vient à l'idée*, où il affirme que tout comme le Dasein est un *Ich* à partir de la mienneté, c'est-à-dire à partir de l'exposition tellement directe du Dasein à l'être, qu'il en devient le sien dans cette mienneté, l'unicité du moi éthique aussi consiste dans l'extrême assujettissement à l'appel éthique de l'autre. (*DQVI* 146-147.) Mais comment différencier dès lors entre l'appel de l'être de l'appel éthique à la responsabilité de l'autre, et comment attester que celui-ci est antérieur à celui-là, ce qui est finalement la thèse de l'*Autrement qu'être* ?

La seule réponse apportée par l'ouvrage à ce problème de l'ambiguïté éthico-ontologique originaire du sujet, semble être une distinction faite entre l'individuation du Dasein par la mort et l'individuation éthique par la substitution. Lévinas affirme ainsi que le « Moi – ce n'est pas une inimitable nuance de *Jemeinigkeit* venant s'ajouter à l'être appartenant au genre "Âme" ou "Homme" ou "Individu" et qui se trouverait ainsi commune aux plusieurs âmes, hommes et individus, rendant d'*emblée* possible entre eux la réciprocité. » (*AE* 201) La mienneté, l'individuation du Dasein est donc pour Lévinas encore une ipséité subordonnée au concept de l'ipséité. Et la raison en est que « mortel – le Moi se conceptualise. » (*AE* 211) Dans la conscience de la mort, c'est-à-dire dans l'être pour la mort heideggerien, la singularité du moi est ramené, ainsi que le répète Lévinas dans plusieurs endroits de l'ouvrage, à la « conceptualité du Moi » (*AE* 201) Ce n'est donc pas l'être lui-même qui réduirait à la généralité du concept l'unicité du moi ou d'autrui, comme c'était le cas dans *Totalité et Infini*, mais l'individuation du Dasein par l'être pour la mort. Lévinas semble revenir en quelque sorte à l'opposition formulé pour la première fois dans le cadre de la critique de la temporalité de l'être pour la mort dans *Le temps et l'autre*, c'est-à-dire à l'idée que la mort ne peut pas constituer l'ipséité de l'existence. La mienneté du

---

[17] « Le visage obsède et se montre : entre transcendance et la visibilité/invisibilité. (...) Le prochain qui m'obsède est déjà visage, à la fois, comparable et incomparable, visage unique et en rapport avec des visages, précisément visible dans le souci de justice. » (*AE* 246)

[18] Voir Marion, J.-L., « Note sur l'indifférence ontologique », in Greisch, J. – Rolland, J. (éds.), *Emmanuel Lévinas. L'éthique comme philosophie première*, Paris, Ed. du Cerf, 1993, p. 58, 60. ; et Haar, M., « L'obsession de l'autre » in Chalier, C. – Abensour, M. (éds.), *Le Cahier de l'Herne*. *Lévinas*, Paris, Éd. de l'Herne, 1991, p. 526, 528.

Dasein, entendue d'abord comme l'individuation du Dasein par son rapport à l'être comme à son propre, et renforcée par la compréhension authentique de l'être dans la temporalité ekstatique fini, c'est-à-dire par le devancement de la mort, n'est qu'un concept de la mienneté. La « surindividuation » du moi opposé à cette individuation par l'être pour la mort est celle apportée par la passivité, par l'impossibilité de se dérober non pas à ma propre mort, mais à celle d'autrui, d'être responsable pour la mort d'autrui jusqu'à la *sacrifice* (*AE* 204), ce dernier terme devenant le motif dominant de la polémique de Lévinas contre Heidegger dans la dernière période de son œuvre. Citons seulement les dernières lignes de la conférence donnée en 1987 sous le titre « Mourir pour » : « La relation à autrui dans le sacrifice où la mort de l'autre préoccupe l'être-là-l'humain avant sa propre mort, n'indique-t-elle pas précisément un au-delà de l'ontologie – ou un avant de l'ontologie – tout en déterminant – ou révélant – une responsabilité pour l'autre et par elle un "moi" humain qui n'est ni l'identité substantielle d'un sujet ni l'*Eigentlichkeit* dans la "mienneté" de l'être. Le moi de celui qui est élu à répondre du prochain est *ainsi* identique à soi, et *ainsi* le soi-même. » (*EN* 214) Pourtant, il n'est pas sûr qu'avec cette idée de la surindividuation par le sacrifice le débat Lévinas-Heidegger soit définitivement clos, car, comme le dit Lévinas lui-même : « On ne peut pas se laisser remplacer pour la substitution comme on ne peut pas se laisser remplacer par la mort. » (*EDE* 148)

2.3. Le Dire sans Dit : la réponse de la responsabilité

Au Dire sans Dit, d'en-deçà de la corrélation Dire-Dit, correspond, dans *Autrement qu'être*, l'événement de la *réponse de la responsabilité*, ce que Lévinas appelle aussi la *sincérité* du Dire, et dont l'expression langagière est le « *me voici* » biblique. Dans le Dire sans Dit on a affaire avec une « signification préalable et propre du Dire – ni ontologique ni ontique » (*AE* 79), ou, pour citer une autre formulation, « la sincérité ne se réduit à rien d'ontique, à rien d'ontologique » (*AE* 225). C'est-à-dire que la signification du Dire sans Dit ne se réduit ni au Dit phénoménologique de l'apophantique husserlienne, au langage du dénomination des étants, ni au Dit ontologique de l'apophansis heideggérienne, au langage de la verbalité de l'être dans la proposition prédicative.
Le Dire sans Dit est, écrit Lévinas, « antérieur aux signes verbaux qu'il conjugue, antérieur aux systèmes linguistiques et aux chatoiements sémantiques – avant-propos des langues […] la signifiance même de la signification. » (*AE* 17) Dans le même temps, tout Dit phénoménologique et ontologique porte en quelque sorte la trace de ce Dire pré-originel, toute signification langagière renvoie à la signifiance éthique de la réponse de la responsabilité :

> Le logos thématisant, le Dire disant un Dit du monologue et du dialogue et l'échange d'information […] procède de ce Dire pré-originel, cet antérieur à toute civilisation et à toute commencement dans la langue parlée de la signification. Le déverrouillage de la sincérité rend possible la dimension où se coulera toute communication et toute thématisation. La trace de la signifiance du *faire signe* et de la proximité, ne s'efface pour autant et marque toute usage de la parole. (*AE* 224, n. 1)

Comment faut-il comprendre le fait que le Dire sans Dit soit, d'un côté, une *signifiance éthique* antérieure à la syntaxe des signes verbaux, antérieur aux significations sémantiques et aux systèmes linguistiques, tout en marquant dans le même temps tout usage de la parole ? Autrement dit, comment faut-il comprendre que toute Dit phénoménologique ou ontologique porte la trace d'un Dire qui est comme un surplus du sens ne se réduisant à eux ?

Cette manière très particulière de signifier du Dire lévinasien n'est pas sans à nous rappeler – ainsi que cela a été déjà remarqué – le passage que la philosophie du langage, ainsi que la linguistique du XXème siècle a effectué de la signification référentielle de la *sémantique* vers la *pragmatique* des actes de langage (*speech-acts*) ou de l'*énonciation*. C'est à l'aide de cette théorie pragmatique de la signification que nous allons essayer maintenant d'éclaircir la signifiance du Dire lévinasien. On pourrait ainsi rapprocher, dans une première approximation, le couple conceptuel Dire/Dit à la distinction faite par Benveniste entre *énonciation* et *énoncé,* celle-ci étant l'acte même dire qui, contrairement au principe saussurien, préexisterait à la langue comme système des énoncés. Cela a été déjà dit à sa manière déjà par Heidegger dans l'*Être et temps*, quand il affirmait que le « fondement ontologico-existential de la *parole* (*Sprache*) est le *parler* (*Rede*) »[19] et il est n'est pas du tout exclu que Lévinas ait subi l'influence de Heidegger en introduisant le couple Dire/Dit. Si nous passons maintenant à la théorie des actes de discours (ou de parole), telle quelle a été développée dans la philosophie anglos-saxonne du langage par Austin et Searle[20], nous pourrions dire, dans une première approximation, que la distinction entre le Dire et le Dit correspond à celle, établie par Austin, entre énoncés *performatifs* et énoncés *constatifs*. Comme nous le savons, contrairement au constatifs, qui ont une signification référentielle et peuvent être caractérisés comme vrais ou faux, les performatifs, comme par exemple les promesses, les serments, etc. sont des énoncés qui accomplissent un acte qui correspond à ce même qui est énoncé, c'est-à-dire à l'acte de promettre, de prêter un serment, etc. De ce point de vue, la réponse de la responsabilité par le Dire est bien un *performatif éthique* qui, en énonçant le

[19] Heidegger, M., *Être et temps*, *op. cit.*, p. 129.

[20] Austin, J. L., *Quand dire c'est faire*, trad. fr. par G. Lane, Paris, Éd. du Seuil, 1970. Searle, J., *Les Actes de langage*, trad. fr. par H. Pauchard, Paris, Hermann, 1972.

« me voici », accomplit un acte de responsabilité. Pour approfondir la comparaison entamée avec la théorie des actes de discours, il nous faut introduire une autre distinction, celle entre l'*acte locutionnaire* ou propositionnel (qui est l'acte même *de* dire ce que la phrase veut dire, son sens et sa référence), l'*acte illocutionnaire* (qui est ce que l'on fait *en* parlant – assertion, promesse, commandement, etc.), et l'*acte perlocutionnaire* (qui est ce que l'on produit *par* le fait de parler – intimider, effrayer, etc.). Ce qui est important pour nous, dans cette nouvelle distinction, c'est que le faire accompli par l'acte de discours s'exprime dans une sorte de « *force* » illocutionnaire, en vertu de laquelle l'acte illocutionnaire compte pour une assertion, une promesse, etc. Mais cette force illocutoire est impliquée non seulement dans les performatifs, mais également dans les énoncés constatifs, qui impliquent eux aussi un engagement du locuteur sous forme de croyance. On pourrait dire que le Dire éthique de la responsabilité fonctionne à la manière d'une sorte de *force éthique illocutionnaire* chez Lévinas, force éthique qui est impliquée dans toutes les formes des énoncés, dans « toute usage de parole ». Tout Dit ontologique ou phénoménologique porte donc la trace de cette force éthique illocutionnaire originaire. Ce rapprochement entre la conception lévinasien du Dire éthique et la théorie des actes de discours ne signifie pas qu'il n'y a pas des différences essentielles entre eux, dont la plus importante à mentionner dans le contexte présent est que contrairement aux actes de discours, le Dire est toujours adressé à quelqu'un, à un interlocuteur.

Il importe de souligner que si la signifiance éthique pré-originelle imprime sa trace sur toute Dit, cela signifie aussi que le Dire ne se réduit pas au Dit, mais qu'il est un surplus de signifiance éthique par rapport à toute signification ontologique ou phénoménologique. Il convient dès lors de faire la distinction, dans le phénomène du répondre même, entre l'*événement de répondre* et le contenu *de la réponse*. L'événement du répondre est un dire qui ne peut pas être réduit au Dit de la réponse, ou, pour le dire autrement, le don de la réponse, le Dire, ne s'absorbe pas dans la réponse donnée.[21]

En affirmant que le Dire sans Dit accomplit une véritable « inversion de l'intentionnalité » (*AE* 81-82), Lévinas reconnaît explicitement que le but de la phénoménologie du langage d'*Autrement qu'être* est toujours le même : opposer une autre phénoménologie du sens à l'égologie du sens husserlienne, c'est-à-dire à l'intentionnalité égologique donatrice du sens, au Dit phénoménologique. Ainsi, contrairement à la « prestation de sens » et la « délivrance des signes » d'une conscience qui serait préalablement « *pour soi* » et « *chez soi* », le Dire est une « signifiance

[21] *Cf.* Waldenfels, B., « Réponse à l'autre. Éléments d'une phénoménologie responsive » in Escoubas, E. – Waldenfels, B. (éds./Hrsg), *Phénoménologie française et phénoménologie allemande. Deutsche und Französische Phänomenologie*, Paris, L'Harmattan, 2000, p. 369-370.

baillée à l'autre » avant toute objectivation, une *exposition* par laquelle le sujet éthique quitte définitivement tout « chez soi » pour se mettre soi-même à l' « envers », pour se faire lui-même – au lieu de le délivrer – signe ou donation de signe. (*cf. AE* 81-83) L'inversion de l'intentionnalité signifie donc que *la donation de sens par la conscience est remplacée par une exposition radicale, par une donation de soi par la réponse de la responsabilité du Dire*. L'égologie du sens est renversée ici par une sorte de *hétérologie responsive*.[22]

L'inversion de l'intentionnalité est, contrairement à la « présence de l'esprit » (*AE* 81) de l'intentionnalité qui assume toujours le donné phénoménologique, une sorte d'*obsession* par le donné, une expérience en fin du compte *non-intentionnelle*. Cette non-intentionnalité est celle, d'abord, de la temporalité diachronique (génétique) du sujet éthique diachronique anachroniquement en retard sur soi et sur la présence suprême d'autrui, qui ne se donne qu'après-coup, comme trace de lui-même. La non-intentionnalité du Dire est décrite ensuite dans *Autrement qu'être* à travers une phénoménologie du sensible radicalisé par rapport à celle de la phénoménologie de la jouissance de *Totalité et Infini* : le débordement de l'horizon noématique sur la noèse est remplacé ici par la phénoménologie d'une expérience de la *sensation gustative*, du *toucher*, ou du *contact* dans laquelle toute structure noético-noématique et toute téléologie intention signifiante /remplissement intutitif est défaite.

L'inversion de l'intentionnalité accomplie par l'exposition éthique du Dire diffère fondamentalement de l'inversion accomplie par l'hétérologie du sens de *Totalité et Infini*. Dans *Autrement qu'être* il ne s'agit plus de procéder à la destitution de l'égologie du sens husserlien par une simple inversion des termes, en assignant le rôle de l'*origine*, de l'*archè* du sens à la révélation, dans la présence, du visage parlant d'autrui. Ce n'est donc pas la paradoxale « Sinngebung d'autrui » (*TI* 326, 328-330) qui est opposée ici à la prestation du sens husserlienne. La rupture avec toute recherche d'un *arché* ou d'une *origine* du sens est explicitement affirmée dès les premiers pages de l'*Autrement qu'être*, par l'utilisation abondante des termes *an-archique* ou *pré-originel*. La réponse de la responsabilité du Dire ne consiste pas dans une réponse donnée à une question qui le précèderait dans une situation actuelle d'interlocution. Étant donné que dans la relation de la responsabilité à autrui celui-ci me concerne avant tout engagement qui serait une réponse à son appel proféré dans le présent, la réponse de la responsabilité doit être une « exposition en réponse à…, être-à-la-question avant toute interrogation ». (*AE* 84), une « réponse

[22] Nous reprenons le terme « responsive » de Bernhard Waldenfels, connu pour son projet – inscrit dans le sillage de la pensée lévinasienne – d'une *phénoménologie responsive*, centrée sur le phénomène de l'*étrangeté* qui ne se réduirait à l'altérité éthique d'autrui, et d'une *éthique responsive*. *Cf.* par exemple, Waldenfels, B., « Réponse à l'autre. Éléments d'une phénoménologie responsive », *op. cit.*

[…] d'avant toute question » (*AE* 47) Tout comme l'engagement de la responsabilité envers autrui, l'appel à la responsabilité doit venir lui aussi d'un passé diachronique, qui n'a jamais été présent et auquel je suis exposé dès toujours. La réponse de la responsabilité du Dire éthique répond ainsi à un *appel an-archique*, sans origine désignable ou représentable. Cette an-archie de l'appel est décrit par Lévinas par le paradoxe d'un appel qui serait entendu dans la réponse même : « Ordre qui n'a pas été la *cause* de ma réponse ni même un question qui l'aurait précédée dans un dialogue ; ordre que je trouve dans ma réponse même […] » (AE 234) Dans l'hétérologie responsive de l'*Autrement qu'être* la signifiance éthique est institué, par conséquent, non pas par un autrui qui serait l'origine du sens, mais par la réponse du sujet éthique à un appel an-archique. Mais le fait que la signifiance éthique soit instituée par la réponse de la responsabilité ne veut dire aucunement que c'est le sujet éthique qui serait l'origine du sens, ce qui équivaudrait finalement à une retombée dans l'égologie du sens husserlienne. Poser le sujet Dire en « locuteur qui énonce une apophansis » correspondrait, pour Lévinas, à revenir au « sujet conscience de soi et origine – arché – à laquelle aboutit la philosophie occidentale », à un sujet qui est « origine, initiative, liberté, présent. » (*AE* 125) C'est la raison pour laquelle Lévinas parle de « l'abandon de la subjectivité souveraine et active – de la conscience de soi, indéclinée, comme le sujet au nominatif de l'apophansis ». (*AE* 81) Il n'y personne qui se tienne au nominatif, à la manière d'un acteur souverain, derrière la réponse de la responsabilité, car le sujet du Dire n'est plus le sujet qui sous-tend l'acte de parler, mais un sujet d'emblée à l'*accusatif* (*AE* 91, 135), un sujet *déposé* qui n'est, à proprement parler, que le répondre même comme *sujétion* à un appel an-archique. C'est cette même raison d'éviter de faire du sujet éthique l'origine de son Dire qui contraint Lévinas d'entrevoir « une passivité extrême, une passivité sans assomption […] paradoxalement dans le dire pur lui-même » (*AE* 81), geste qui le met à l'écart de toute théorie des actes de discours (même celle des actes performatifs) où le locuteur est toujours celui qui fait l'*acte* de dire, qui prend la parole, l'initiative du discours. Pour décrire cette passivité du Dire (qui est passivité de la sensibilité en général, donc de l'exposition pré-langagière aussi), Lévinas, dans le style hyperbolique si cher à lui, parle toujours d'un « signe de la donation de signe » où d'une « exposition de l'exposition » dans le Dire. Pure passivité, l'exposition à l'autre ne pourrait que s'exposer à son tour au lieu de se reprendre déjà en acte d'exposition.[23]

[23] « Il fallait donc, pour que la subjectivité signifie sans réserve, que la passivité de son exposition à autrui ne s'inverse pas aussitôt en activité, mais que, à son tour, elle s'expose : il faut une passivité de la passivité et, sous la gloire de l'Infini, une cendre d'où l'acte ne saurait renaître. Cette passivité de la passivité et cette dédicace à l'Autre, cette sincérité est le *Dire*. Non pas communication d'un Dit qui aussitôt se recouvrirait et étendrait ou absorberait le Dire, mais Dire tenant ouverte son ouverture, sans excuse, sans évasion ni alibi, se livrant sans rien dire de Dit. Dire disant le Dire même, sans le thématiser, mais en l'exposant encore. Dire ainsi, c'est faire signe de cette signifiance même de l'exposition ; c'est exposer l'exposition au lieu de s'y tenir comme dans un acte d'exposer ; c'est s'épuiser à

Dans la situation de la responsabilité ma propre initiative du Dire procède de l'appel d'autrui à lequel je ne peux pas me dérober, ce qui fait que l'initiative de répondre dans un certain sens n'est donc pas la mienne. Si c*e* que je donne comme réponse, le contenu de la réponse, dépend de moi, ce n'est pas le même cas avec l'événement de répondre qui m'est imposé. De ce point de vue, ne pas donner une réponse est aussi répondre. On pourrait dire, en paraphrasant le fameux dicton de Watzlawick (« nous sommes incapables de ne pas communiquer »), que *nous ne pouvons pas ne pas répondre* à l'appel d'autrui.[24]

Si la sensibilité gnoséologique à l'œuvre dans l'intentionnalité linguistique du Dit phénoménologique est, ainsi comme nous l'avons vu, une passivité toujours déjà référée à l'activité de l'entendement, alors Lévinas se propose de voir dans l'exposition éthique à autrui la forme originale d'une sensibilité éthique, qui serait une passivité éthique radicale, « passivité plus passive que toute passivité », en-decà de la passivité gnoséologique convertible en, ou antithétique d'une activité, « non-initiative qui, plus ancienne que tout présent, est non pas une passivité contemporaine et contre-partie d'un acte, mais l'en-deçà du libre et du non-libre (...)»[25] L'un des fils conducteurs d'*Autrement qu'être* est précisément la polémique qui oppose à la sensibilité gnoséologique de la tradition philosophique, la primauté de cette sensibilité ou vulnérabilité originairement éthique. On pourrait rapprocher cette passivité à celle de la *temporalité hylétique originaire* chez Husserl, où la passivité de la hylé serait une passivité en-deçà du couple passif/actif. Cette passivité correspond aussi à l'absence de tout « horizon », de tout « a priori » dans l'exposition du Dire, c'est-à-dire à l'absence de toute anticipation d'un présent qui se réduirait au remplissement de ces anticipations du passé, comme c'était le cas avec le « déjà dit » du Dit phénoménologique qui est en quelque sorte toujours en avance par rapport à lui-même, parce qu'il est toujours déjà là, dans le projet intentionnel ou dans l'attente de lui-même.

Notons enfin que contrairement *Totalité et Infini* où l'universalité de l'impératif éthique interdisant le meurtre contredisait l'exigence de l'hétérologie, de l'absence de toute homologie préétablie du langage, le « me voici » de l'*Autrement qu'être* parvient à accomplir la singularisation langagière du moi. Toujours en-deçà de la réversibilité des rôles dans le dialogue, le Dire donne parole à la singularité insubstituable du moi responsable, car dans le « me voici »

---

s'exposer, c'est faire signe en se faisant signe sans *se reposer* dans sa figure même de signe. Passivité de l'extradition obsidionale où se livre à l'autre cette extradition même, avant qu'elle ne s'*établisse* ; itération pré-réflexive dans le Dire de ce Dire même ; énoncé du “me voici” ne s'identifiant à rien sinon à la voix même qui s'énonce et se livre, à la voix qui signifie. Mais faire signe au point de se faire signe - n'est pas un langage balbutiant comme l'expression du muet ou le discours de l'étranger enfermé dans sa langue maternelle. C'est l'extrême tension du langage, le pour-l'autre de la proximité. » (*AE* 223-224)

[24] Waldenfels, B., « Réponse à l'autre. Éléments d'une phénoménologie responsive », *op. cit.*, p. 370.

[25] AE, p. 120.

le sujet s'approprie le pronom à l'accusatif en assumant la force illocutoire éthique singulière de l'acte de l'énonciation. Autrement dit c'est *moi* qui dis me voici. Lévinas se rapproche ici de l'idée de Benveniste, qui, en distinguant entre le *je* comme instance fondatrice de la parole/ *je* comme pure catégorie linguistique [26], affirmait qu'il n'y a de parole que lorsque le sujet actualise la forme vide du pronom personnel dans l'acte effectif du discours, quand il se l'*approprie*. Dans l'acte du discours, le *je* (ou le me), jusque-là membre du paradigme des pronoms personnels, devient mon *je* (le me) propre.

[26] Benveniste, E., « De la subjectivité dans le langage », in *Problèmes de linguistique générale*, Paris, 1966, p. 258-266.

CONCLUSION

Le but principal de notre travail était de mettre au jour la signification phénoménologique de l'œuvre de Lévinas. L'hypothèse de l'interprétation qui nous a guidé dans cette entreprise était de lire la philosophie lévinasienne à la manière d'une *phénoménologie de l'altérité et du langage* opposée à la version égologique idéaliste de la phénoménologie husserlienne. C'est pour cette raison que nous avons mis entre parenthèses l'éthique lévinasienne de l'altérité, et que l'analyse du débat Lévinas-Heidegger a reçu un rôle secondaire, même si on a essayé de ne pas perdre de vue l'influence capitale de Heidegger sur notre auteur. La méthode principale que nous avons utilisée a été par conséquent celle de l'analyse phénoménologique des différents problèmes de cette philosophie, dont ceux du *langage* et du *temps* constituent les problématiques qui structurent la thèse. Précisons aussi que l'analyse a été centrée principalement sur les deux périodes médianes de cet œuvre, celles des deux ouvrages majeures (*Totalité et Infini* et *Autrement qu'être*), analysées dans la première, respectivement dans la deuxième partie de la thèse.

Nous avons analysé donc dans un premier temps (section 1.1. de la première partie) la critique lévinasienne de la phénoménologie husserlienne, où nous avons pu voir que le principal motif de divorce de Lévinas avec la phénoménologie husserlienne était le caractère *égologique* de cette pensée – c'est-à-dire le fait que dans la relation intentionnelle l'altérité du donné phénoménologique se réduit, en fin du compte, (grâce à la réduction et à la corrélation noético-noématique) à un sens donné par l'ego. Nous avons vu aussi que par suite Lévinas s'est engagé très tôt dans la recherche des expériences de l'altérité dans lesquelles l'altérité du donné phénoménologique reste préservée au sein même de son expérience, expériences qui contestent la primauté de l'égologie, de l'intentionnalité objectivante et de la corrélation noético-noématique, comme celle du *sensible* ou de l'*incarnation*. Ces descriptions profondément influencées de l' « esprit » de la phénoménologie husserlienne – ainsi que cela ressort des commentaires phénoménologiques ajoutés à la deuxième édition du *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* – seront reprises dans la deuxième section de *Totalité et Infini* sous la dénomination de l' « intentionnalité de la jouissance » et opposées à la « lettre » husserlienne, c'est-à-dire à l'intentionnalité objectivante de la représentation. (Voir la section 3.1.)

Mais, comme on le sait, la phénoménologie lévinasienne de l'altérité trouve son accomplissement dans la phénoménologie de l'expérience de l'altérité d'*autrui*. Nous avons ainsi procédé à une comparaison de la description lévinasienne de l'expérience d'autrui, de la phénoménologie du visage d'autrui, avec la figure égologique statique de l'intersubjectivité husserlienne (section 1.2. de la première partie). Au terme de cette confrontation nous sommes arrivé à deux resultats : 1.) la détermination dex deux structures intentionnelles différentes, celle de l'apprésentation husserlienne de la chair de l'autre et celle de l' « apprésentation » lévinasienne du visage d'autrui : contrairement à celle husserlienne, l'apprésentation lévinasienne est une acte intentionnelle non-téléologique et non-liée à une acte de présentation. 2.) la différence entre ces deux apprésentations repose, en fin du compte, sur deux approches différentes de la relation entre l'altérité des choses et l'altérité d'autrui. Alors que chez Husserl les deux altérités s'entremêlent dès le début de sa description et alors qu'il pense que l'altérité d'autrui ne peut être donné que par la *médiation* de l'altérité du corps physique, Lévinas dissocie radicalement ces deux formes d'altérité et pense que l'intervention de la perception de l'altérité du corps physique au sein de l'expérience d'autrui ne peut avoir comme résultat que l'effacement de l'altérité *immédiate* d'a utrui dans son visage. Alors que Husserl décrit l'expérience d'autrui comme accessibilité indirecte – c'est-à-dire à travers l'altérité du corps – de ce qui est inaccessible directement, Lévinas soutient qu'il y a un *accès direct à cette inaccessibilité directe en elle-même,* une présence, une donation en « chair et en os » de cette « certaine absence » dans le phénomène du visage, et c'est justement cette inaccessibilité directe qui constitue, à ses yeux, le sens de l'altérité spécifique d'autrui.

Mais c'est en raison de la conception, développée sous l'influence de Rosenzweig, de l'intersubjectivité du face-à-face, sans aucune médiation d'un troisième terme universel et commun, des deux *unicités* ou *singularités* incomparables (le moi absolument identique à soi et autrui absolument autre), que la différence entre les deux descriptions de l'expérience d'autrui devient radicale. (Pour la conception de l'intersubjectivité du face-à-face, voir la sous-section 1.3.2. de la première partie, et pour l'idée de la singularité radicale, développement de la singularité de l'*homme méta-éthique* du premier livre de l'*Étoile de la Rédemption* de Rosenzweig, la sous-section 1.3.1.) Tandis que la démarche husserlienne part d'une *similarité corporelle* et vise essentiellement d'établir une autre *similarité, charnelle*, une *analogie* entre mon ego et l'alter ego, Lévinas, au contraire, considère que l'authentique relation à autrui est une relation à travers une *différence* et une *dissemblance* radicale entre deux unicités incomparables, relation qui exclut toute possibilité d'analogie entre l'ipséité d'un moi absolument identique à soi et celle d'un autrui absolument autre. Alors que chez Husserl c'est précisément dans l'acte de l'apprésentation analogique que le sens général de l'ego, celui de la « chair comme point-zéro de

l'apparaître de la phénoménalité » se constitue, l'apprésentation – sans présentation du corps – du visage de *cet* autrui unique chez Lévinas donne accès dans une manière immédiate et directe à l'inaccessibilité, à l'altérité de *cet* autrui – altérité spécifique qui est justement autre par rapport au sens général de l'altérité d'un autre ego comme autre chair, comme autre perspective sur le monde.

En ce qui concerne le rôle de l'éthique dans l'œuvre lévinasiene, notre thèse sur ce point a était la suivante : en mettant entre parenthèses l'aspect éthique finalement contingent de la relation intersubjective (sans vouloir contester l'originalité de cette éthique « transcendantale » élémentaire, qui précèderait toute ordre morale philosophique institué, soit-elle téléologique, déontologique ou utilitaire), il se révèle que Lévinas oppose en fait à l'égologie husserlienne une phénoménologie du *langage* très particulière, une sorte de *hétérologie* du sens et du langage. C'est la raison pour laquelle la problématique principale analysée dans la thèse a était celle du langage. À l'hétérologie d'un autre sens que celui qui provient de la donation intentionnelle du sens dans l'égologie husserlienne, correspond, à l'époque de *Totalité et Infini* la phénoménologie d'une situation d'interlocution originairement a-dialogique, asymétrique et non-réciproque (analysée dans le deuxième chapitre de la première partie, intitulé « Langage et autrui ») : il s'agit de la donation de sens monologique d'un locuteur radicalement transcendant et autre par rapport à un moi réduit au rôle d'allocutaire. Nous tenons pour une contribution personnelle l'introduction, à côté de la confrontation avec Husserl et Merleau-Ponty (section 2.1. de la premère partie), de l'influence de Rosenzweig (section 2.2.) dans l'appréciation de cette hétérologie du sens et du langage. Ainsi, nous avons analysé dans la section 2.1. la manière dont Lévinas oppose à la théorie de la signification de la première *Recherche Logique* (où le langage est subordonné à la pureté du sens intentionnel dans le discours solitaire de l'ego transcendantal) la conception – reprise de Merleau-Ponty – du sens incarné originairement dans le langage, mais sans souscrire à l'idée de la réciprocité – pour Lévinas, le langage s'incarne originairement dans le visage parlant d'autrui, celui-ci devenant ainsi l'*origine*, l'*archè* du sens. Ensuite, nous avons montré dans la section 2.2. que le vrai modèle de cette hétérologie (opposée à l'homologie catégoriale présupposée tant par le discours de l'esprit absolu hégélien, que par le dialogue platonicien) est finalement celle de la Révélation du Dieu biblique – Lévinas pense, dans le sillage de Rosenzweig, que l'interlocution, la modalité centrale du langage, est en fait le paradigme de la Révélation. Nos conclusions concernant cette première variante de l'*hétérologie* lévinasienne ont été plutôt critiques. Si elle destitue bien l'égologie du sens husserlienne, elle y arrive par un simple renversement qui ne dépasse pas vraiment le paradigme husserlien : on remplace simplement la primauté de l'ego avec la primauté du visage d'autrui qui devient l'origine, l'archè constituant du sens, et qui est décrit,

en plus, dans le cadre d'une métaphysique de la présence. À l'asymétrie de la constitution, à partir de la sphère propre de l'ego, d'un alter ego extérieur, Lévinas oppose donc une asymétrie à sens inverse, tout en gardant les termes (immanence propre de l'ego et transcendance extérieure d'autrui) et la séparation dichotomique de la *Vème Méditation Cartésienne*.

Il est incontestable que le deuxième œuvre majeur, *Autrement qu'être*, apporte une mise en perspective radicalement nouvelle du problème du langage, un véritable « tournant linguistique » dans la pensée de Lévinas, que nous avons analysé dans le deuxième chapitre de la deuxième partie de la thèse, intitulée « Le Dire et le Dit ». Ainsi, l'introduction d'un nouveau couple conceptuel, celui du *Dire éthique/Dit phénoménologique ou ontologique* y thématise enfin explicitement la difficulté, et pour le langage éthique de la relation avec autrui, et pour le métalangage qui décrit ce langage éthique (c'est-à-dire pour le discours philosophique même), d'attester son autonomie par rapport au langage ontologique ou phénoménologique. Ensuite, la deuxième version de l'hétérologie lévinasienne, que nous avons dénommé, avec un terme repris de Waldenfels, *hétérologie responsive*, permet, avant tout, de dépasser le caractère problématique de l'hétérologie de *Totalité et Infini*. Même si le caractère foncièrement a-dialogique, ainsi que le paradigme de la Révélation restent déterminants pour le modèle lévinasienne d'interlocution, l' « inversion de l'intentionnalité » de l'*Autrement qu'être* diffère fondamentalement de l'inversion accomplie par l'hétérologie du sens de *Totalité et Infini*. Ainsi, il ne s'agit plus de procéder à la destitution de l'égologie du sens husserlien par une simple inversion des termes, en assignant le rôle de l'*origine*, de l'*archè* du sens à la révélation, dans la présence, du visage parlant d'autrui. La *réponse de la responsabilité du Dire*, cet acte performatif *éthique* (analysée, au début de la section 2.3. de cette deuxième partie, dans le cadre d'une comparaison avec la pragmatique des actes de langage) ne consiste pas dans une réponse donnée à une question qui le précèderait dans un situation actuel d'interlocution. La réponse de la responsabilité du Dire éthique répond ainsi à un *appel an-archique*, sans origine désignable ou représentable, à un appel qui serait entendu dans la réponse même. Dans l'hétérologie responsive de l'*Autrement qu'être* la signifiance éthique est institué, par conséquent, non pas par un autrui qui serait l'origine du sens, mais par la réponse du sujet éthique à un appel an-archique. L'inversion de l'intentionnalité signifie donc ici que toute prise de parole est une réponse, toute donation de sens égologique s'inverse dans une *donation de soi*, dans une signifiance « baillée » à autrui. (La critique de l'égologie husserlienne est approfondie dans cette période à travers la critique de l'identification et de l'idéalisation logico-eidétique illégitime du donné phénoménologique par le Dit phénoménologique, à savoir par le langage pris dans sa fonction désignative ; voir la section 2.1.) Enfin, contrairement à *Totalité et Infini*, où l'universalité de l'impératif éthique interdisant le

meurtre contredisait l'exigence de l'hétérologie, de l'absence de toute homologie préétablie du langage, la réponse éthique du « me voici » de l'*Autrement qu'être*, parvient à performer la singularisation langagière du moi.

L'analyse du Dit ontologique dans la section 2.1. de la deuxième partie a insisté en particulier sur l'ambiguïté originaire du langage, soit-elle celle de la relation éthique ou celle du discours philosophique lui-même : le Dit de la proposition apophantique non-nominalisée – sur laquelle s'effectue la réduction, la reconduction vers la signifiance éthique originaire du Dire éthique – qui expose l'être des étants, est également exposition éthique à autrui. Ce qui équivaut à dire que, du moins au niveau de la proposition, *la signifiance éthique se montre dans la différence ontologique*, ou que *le Dire éthique est identique avec le Dit ontologique*. Cette ambiguïté éthico-ontologique du langage nous a fourni, à ce moment de la thèse, l'occasion de reprendre le fil de l'évaluation critique de la polémique Lévinas-Heidegger, entamé déjà dans le chapitre 3 de la première partie. La question, essentielle quant à la légitimité du discours lévinasien, était la suivante : *quelle est la spécificité de la différence éthique qui fait qu'elle diffère – comme plus originaire et antérieure – au-delà de la différence ontologique heideggérienne* ? Le Dire éthique, qui ne se donne qu'à travers le Dit ontologique, qui se manifeste par sa trace qu'il imprime à ce Dit, tout en demeurant transcendante à cette manifestation, cette ambiguïté de la monstration et de la dissimulation, n'est-elle pas un simple redoublement spéculative de la différence ontologique, de l' « amphibologie » du découvrement et du recouvrement de l'être dans l'étant ? À cette ambiguïté éthico-ontologique du langage (et aussi du sujet), correspondent, dans l'*Autrement qu'être*, tout une série des ambiguïtés problématiques que nous avons présenté dans ce paragraphe : la proximité entre l'étrangeté de l'être, de l'il y a et celle d'autrui, ou entre la transcendance de l'Autre, de l'Infini et la transcendance de l'être ; la co-originarité du tiers (et de l'ontologie de la justice) qui est impliquée d'emblée dans la relation dyadique de la responsabilité avec autrui, etc. Mais le problème de la relation entre la différence éthique et la différence ontologique se pose d'autant plus que le sujet éthique – envisagé ici comme un autrement qu'être, qui s'excepterait de l'être non pas à travers un mouvement « intra-ontique » (Derrida) vers l'Autre, étant supérieur, en restant donc dans la différence ontologique, ce qui était le cas de renversement de l'intérieur de la différence ontologique dans *Totalité et Infini*, (voir la section 3.2. de la première partie), mais en dépassant la différence ontologique même – le sujet de l'*Autrement qu'être* n'est pas sans à nous évoquer la transcendance du *Dasein* heideggerien. L'analogie entre l'exposition à l'être et à l'autre, et en particulier entre l'*ipséité* du Dasein et celle du sujet éthique est reconnue par Lévinas lui-même. La différenciation entre l'appel de l'être et l'appel éthique de l'autre devient par conséquent difficile, difficulté qui ne semble pas être résolu d'une manière définitive dans

Autrement qu'être. Notre conclusion finale concernant la polémique Lévinas-Heidegger a était donc que si le projet lévinasien d'une certaine *dé-neutralisation de la neutralité ontologique du Dasein* par la phénoménologie d'une *existence incarné, sexué*, ainsi que par une *ontologie de la vie* (de la *jouissance*) (analysés dans section 3.1. de la première partie), mais aussi certains motifs de la phénoménologie du temps de *Totalité et Infini* (section 3.3.) parviennent à combler quelques lacunes de l'analytique existentiale heideggérienne, le projet lévinasien de dépasser la différence ontologique par une différence éthique, reste, par contre, tant dans sa version du *Totalité et Infini* (section 3.2. de la première partie) que dans celle de l'*Autrement qu'être* (section 2.2. de la deuxième partie), très problématique.

En ce qui concerne l'autre problématique centrale analysée dans la thèse, celle du *temps*, nous avons essayé de montrer que si une certaine phénoménologie du temps fait déjà son apparition dans les ouvrages d'après-guerre de Lévinas, à savoir dans *De l'existence à l'existant* (1947) et *Le temps et l'Autre* (1947), le rôle du temps deviendra fondamental pour la réorientation et de la phénoménologie de l'expérience d'autrui et de la phénoménologie du langage de l'*Autrement* qu'être.

Nous avons présenté ainsi, dans la section 3.3. de la première partie, les motifs principaux de la conception de la temporalité de la phénoménologie de l'existence des ouvrages d'après-guerre qu'on vient de citer, et qui vont être repris presque identiquement – mais dans le cadre d'une opposition décidée entre l'ontologie et l'éthique, et à travers une polémique plus explicite avec la conception heideggérienne de la temporalité – dans *Totalité et Infini*. L'idée centrale de la conception lévinasienne du temps dans ces ouvrages est que le temps n'est pas quelque chose d'extérieur ou d'intérieur par rapport à un sujet isolé et solipsiste, mais qu'il se constitue dans la relation même avec autrui. En identifiant l'altérité du temps avec l'altérité d'autrui, l'*hétéro-affection temporelle* avec l'*hétéro-affection éthique* d'autrui, Lévinas nous propose incontestablement une conception originale du temps : le temps n'est pas *mon* temps, mais un *autre* temps qui m'advient dans la relation avec autrui ; le temps est essentiellement intersubjectif. L'objection principale de Lévinas à l'encontre de la description heideggérienne de temporalité de l'être pour la mort est que, en faisant de la mort la possibilité la plus propre du Dasein, Heidegger aurait réduit l'altérité imprévisible de l'événement du mort, l'altérité du futur de la mort au projet, au pouvoir-être le plus propre du Dasein. En s'opposant explicitement à l'analytique existentiale de la mort, Lévinas décrit la mort comme « impossibilité de toute impossibilité », « mystère », « altérité » advenant au sujet dans sa passivité extrême, comme l'avenir de l'événement, avenir pur de tout contenu, qui ne peut pas constituer encore le temps (sous-section 3.3.1.). Pour qu'une véritable « empiètement » du présent dans l'avenir se produise, il faudra envisager une certaine

relation entre le présent du sujet et l'avenir de l'autre : c'est ainsi que l'existential de la *fécondité* (*paternité*) témoigne du fait que le temps, contrairement à la temporalité de la mort, se produit comme une relation avec autrui. Le *passé*, à son tour, sera illustré par une analyse phénoménologique du *pardon* – le pardon de l'autre modifie mon passé dans un passé des possibilités qui n'ont pas été les miennes, dans un passé qui n'a jamais été présent tel quel pour moi (sous-section 3.3.2.).

Non seulement l'hétérologie responsive, mais aussi l'idée centrale de l'*Autrement qu'être*, celle d'un sujet originairement éthique, toujours déjà en relation de responsabilité à autrui, sont soutenus par une nouvelle conception de la temporalité, celle de la temporalité *diachronique*. J'ai essayé de montrer dans le premier chapitre de la deuxième partie, intitulé « Diachronie et autrui », que malgré la critique constante, dans *Autrement qu'être*, de la description husserlienne du temps (en fait seulement de sa dimension statique), la conception de la temporalité diachronique introduite dans cet ouvrage consiste dans une réinterprétation féconde des certains éléments de l'investigation *génétique* du temps chez le même Husserl. Il s'agit plus précisément de la lecture hétérologique que Lévinas donne à la *rétention* (le phénomène de l'*après-coup* ou du *retard originaire* du temps), ainsi qu'à l'*impression originaire* (le phénomène du *présent imprévisible*), lecture longuement analysée dans la section 1.2. Au paradoxe de l'écoulement d'un temps immobile, impliqué par la conception statique du temps chez Husserl, où il s'agit de l'auto-modification de l'impression originaire dans les rétentions qui la suivent (section 1.1.), Lévinas oppose l'idée d'une sorte de *rétention originaire* qui « précèderait » l'impression originaire, celle-ci ne se donnant alors qu'*après-coup*. Or cette idée de la rétention originaire est en fait la radicalisation du moment de la *non-coïncidence dans le flux absolu du temps* dont parle Husserl à la fin du § 39 des *Leçons sur la conscience intime du temps* : le temps apparaît dans la non-coïncidence (dans « l'écart », le « déphasage ») entre l'actualité instantané de l'impression originaire (le constituant) et l'intentionnalité longitudinale de la rétention (le constitué). Plus exactement, ce qui, dans l'auto-apparition du flux absolu du temps, est amenée à apparaître, n'est que la phase rétentionnelle passé d'une impression originaire qui n'apparaît pas elle-même, ou elle apparaît seulement *après-coup* (Nachträglichkeit) en se modifiant rétentionnellement. Le retard originaire de la rétention devient, par conséquent, la condition même, le moment constitutif de l'apparaître du temps. En ce qui concerne la lecture hétérologique de l'impression originaire, Lévinas oppose au présent husserlien, qui est la réalisation, le remplissement des anticipations des attentes du passé, l'événement d'un présent imprévisible, qui ne peut pas être anticipé par le passé, parce qu'il ne remplit jamais les attentes contenues par le passé.

Le premier résultat nouveau de ce rapprochement entre la temporalité diachronique lévinasienne et la temporalité génétique husserlienne est la thèse selon laquelle le sujet diachronique de l'*Autrement qu'être* correspond en fait à la conscience de soi rétentionnelle du flux absolu chez Husserl (sous-section 1.3.1.). Elle aussi dans un retard originaire par rapport à l'actualité instantanée du flux, cette conscience de soi pré-réflexive et non-objectivante ne s'apparaît à elle-même qu'après-coup, en tant que la modification rétentionnelle incessante du flux de la conscience. Le sujet diachronique de l'*Autrement qu'être* est lui aussi conscience d'un Soi dans un retard originaire sur son présent, d'un Soi toujours déjà au passé. C'est pourquoi ce Soi n'a pas, à proprement parler, une origine, qu'il est donc, selon Lévinas, un sujet *an-archique*, dont le passé est *un passé qui n'a jamais été présent* comme tel. L'événement de la responsabilité pour autrui relève de la même temporalité diachronique que celle du sujet diachronique. De même que le passé du sujet diachronique, le passé de l'engagement de la responsabilité envers autrui aussi doit être un passé qui n'a jamais été présent : l'événement de la réponse de la responsabilité à l'égard du prochain non-anticipé signifie qu'il doit m'assigner à la responsabilité *avant* tout engagement préalable dans un présent dont je pourrais me ressouvenir (sous-section 1.3.2.). C'est cette identification des deux passés diachroniques qui impliques les deux thèses fondamentales de l'*Autrement qu'être*, qui reviennent finalement au même : d'abord, que la conscience de soi du sujet diachronique est toujours déjà précédée par la relation de la responsabilité à autrui, ensuite, que ce sujet diachronique est individué par la responsabilité, qu'il est donc un sujet originairement éthique.

Lévinas applique la lecture hétérologique de l'impression originaire et de la rétention – selon le deuxième résultat de ma démarche – à la temporalité diachronique de l'expérience d'autrui : le visage d'autrui se donne comme l'alternance d'un présent imprévisible indifférent à toute anticipation antérieure (comme celle de l'impression originaire), et de son propre passé, donc structuré par le même après-coup de la rétention originaire que l'apparaître du temps génétique ou diachronique (sous-section 1.3.3.). Finalement, la section 1.4. fait la critique d'une certaine métaphysique du temps à l'œuvre dans *Autrement qu'être* – il s'agit d'une *métaphysique de l'absence* (notamment celle du passé immémorial de l'Infini) qui n'arrive pas à expliquer ni la temporalisation du temps, ni la temporalité autonome de la relation éthique, ni la manière dont celle-ci temporalise la temporalité du soi. Pour résoudre ces problèmes, nous avons proposé d'aller en quelque sort en contre-courant par rapport au mouvement de la réduction du temps dans *Autrement qu'être*, et non pas réduire la temporalité de la relation éthique à la temporalité religieuse de l'élection-création, mais penser plutôt la manière dont la temporalité de la relation éthique *temporalise* la temporalité du soi ; plus exactement, nous avons esquissé la conception

d’une temporalité rétroactive qui permettra de penser comment le passé de la relation éthique devient accessible, pour le sujet diachronique, comme l’altérité de *son* propre passé qui ne fut jamais présent.

LIMBAJ ȘI TIMP ÎN FENOMENOLOGIA LUI LÉVINAS

REZUMAT

Filosofia lui Lévinas este o sinteză originală, dar şi complexă, a unor influenţe provenind din tradiţii de gândire distincte, precum şi a unor problematici filosofice eterogene. Din acest motiv, unitatea şi miza originară a acestei gândiri rămîne, dincolo de reducţia ei prea facilă la programul unei „etici ca primă filosofie”, o problemă dificilă şi mult dezbătută. Ipoteza preliminară pe care lucrarea de faţă o utilizează în interpretarea filosofiei lui Lévinas este că, aceasta deţine, desigur, în complementaritate cu celelalte dimensiuni – probabil nu mai puţin importante ale operei, ca de exemplu etica, hermeneutica religioasă sau filosofia iudaismului, o anume reabilitare a metafizicii, teologia filosofică, etc. – o semnificaţia specific *fenomenologică*.

Considerăm deci, contrar accepţiilor conform cărora relaţia operei lévinasiene cu fenomenologia ar fi una pur exterioară (fie pentru că ar fi depăşit-o pe aceasta înspre o concepţie originală a eticii, *grosso modo* poziţia exegezei anglo-saxone; fie pentru că ar fi de fapt o construcţie metafizico-teologică prealabilă, camuflată de o pseudo-descripţie fenomenologică[1]), că fenomenologia constituie o dimensiune esenţială a acestei filosofii. Obiectivul principal al reflecţiilor din paginile prezente a fost tocmai accea de a scoate la iveală această relevanţă fenomenologică a operei lui Lévinas, printr-o confruntare *critică* a acesteia cu fenomenologia – în principal – a lui Husserl, şi – în subsidiar – a lui Heidegger, precum şi cu fenomenologia contemporană. Metoda filosofică utilizată este, prin consecinţă, cea a fenomenologiei, şi constă în analiza fenomenologică a diferitelor probleme din filosofia lui Lévinas, rolul central revenind celor două axe problematice în jurul cărora lucrarea se structurează : *limbajul* şi *timpul*. Să mai precizăm că lucrarea tratează în principal cele două perioade mediane ale operei lui Lévinas, prima parte, intitulată „Dincolo de fenomen şi de fiinţă. Limbajul şi timpul celuilalt” corespunzând astfel fenomenologiei lévinasiene din perioada primului opus major, *Totalitate şi Infinit* (1961), iar a doua parte, intitulată „Spunere şi diacronie”, fenomenologiei din *Altfel decât a fi sau dincolo de esenţă* (1974).[2]

[1] Dominique Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Paris, Éd. de l'Éclat, 1991.
[2] Utilizăm aici periodizarea propusă de către Jacques Rolland şi Silvano Petrosino: „O primă perioadă ar lega Despre evaziune şi De la existenţă la existent, respectiv conferinţele, contemporane cu acesta din urmă, despre Timp şi Altul. O a doua, culminînd cu Totalitate şi Infinit, ar fi început cu lucrările preparatorii la această mare carte, “Este ontologia fundamentală ?” (1951), “Libertate şi poruncă ” (1953), “ Sintele şi totalitatea ” (1954), “Filosofia şi ideea Infinitului

Tentativa de a citi filosofia lui Lévinas ca pe o fenomenologie şi în acelaşi timp de a o chestiona în raport cu cu tradiţia fenomenologică, a fost prezentă de foarte timpuriu în recepţia acestei opere. Trebuie amintit aici inevitabil, în primul rând, eseul (sau mai degrabă „mini-monografia") lui Jacques Derrida, „Violenţă şi metafizică"[3], publicat cu numai trei ani după apariţia cărţii *Totalitate şi Infinit* (adică în 1964), şi care a avut un efect considerabil nu numai asupra exegezei, dar foarte probabil şi asupra lui însuşi Lévinas, în noua concepţie prezentată în *Altfel decît a fi*. Această interpretare a lui Derrida a influenţat în mod sigur anumite analize din lucrarea de faţă, ca de exemplu aprecierile critice cu privire la polemica lui Lévinas cu Husserl, sau, într-o şi mai mare măsură, evaluarea dezbaterii Lévinas-Heidegger, precum şi comparaţia descripţiilor lévinasiene şi husserliene ale experienţei celuilalt. Totuşi, în pofida punerii în gardă foarte juste cu privire la „violenţa hermeneutică" din scriitura lévinasiană, ni se pare că eseul lui Derrida merge prea departe în intenţia ei vădită de a-i apăra pe Husserl, Hegel şi Heidegger împotriva lui Lévinas, ajungând să critice, din punctul de vedere al acestora din urmă, anumite motive ale gândirii lui Lévinas pe care el însuş le va valoriza ulterior în propria lui operă; ca de exemplu motivul „urmei", a cărui importanţă pentru critica derridiană a metafizicii prezenţei este bine cunoscută. Interpretarea propusă cu privire la relaţia Lévinas-Husserl se îndepărtează în mod sensibil de cea a lui Derrida, ceea ce am şi semnalat, în momentele corespunzătoare, în lucrare. În ceea ce priveşte interpretarea fenomenologică ulterioară a lui Lévinas, contribuţiile care merită a fi menţionate, sunt, în ordine cronologică, cele ale lui Stephan Strasser, Jacques Taminiaux, a lui Marc Richir, şi, pe urmele lui, foarte recent, cea a lui Yasuhiko Murakami, cele ale lui J.-L. Marion, F.-D. Sebbah, Didier Franck, dar şi studiile lui J. Benoist, F. Dastur R. Bernet, care au fost reunite într-un alt volum colectiv recent, publicat chiar sub titlul de „Lévinas şi fenomenologia", şi să nu uităm, pentru a încheia acest scurt tur de orizont, în cadrul recepţiei germane, lucrările lui Bernhard Waldenfels sau, într-o oarecare măsură pe urmele lui, cele ale lui László Tengelyi.[4] Dacă toţi aceşti autori au marcat într-un fel sau altul interpretarea noastră,

---

" (1957). A treia ar începe cu scrierile imediat posterioare publicării lui Totalitate şi Infinit, şi în mare parte reluate în partea finală a lui Descoperind existenţa cu Husserl şi Heidegger (a doua ediţie, 1967) şi s-ar termina cu Altfel decît fiinţa sau dincolo de esenţă. Am putea vedea, în fine, dar de o manieră mai problematică, desenîndu-se o a patra perioadă, care n-ar rupe nicidecum cu rezultatul decisiv a celei precedente, dar ar aprofunda, în linia astfel inaugurată, anumite teme, în primul rînd cea a vegherii ("De la conştiinţă la veghere ", 1974) sau a conştiinţei rele ("Conştiinţa rea şi inexorabilul ", 1981), în textele în mare parte reluate în Despre Dumnezeul care vine în idee." Petrosino, S. - Rolland, J., *La vérité nomade. Introduction à Emmanuel Lévinas*, Paris, La Découverte, 1984, p.154 n. 29.

[3] Derrida, J., „Violence et Métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Lévinas", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1964, reluat în *L'Écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, reediţie în 2003, p. 117-228.

[4] Cîteva titluri esenţiale : Strasser, S., „Antiphénoménologie et phénoménologie dans la philosophie d'Emmanuel Lévinas", in *Revue philosophique de Louvain*, 1977. p. 101-125.; Taminiaux, J., „La première réplique à l'ontologie fondamentale", in Chalier, C. – Abensour, M. (éds.), *Cahier de l'Herne. Lévinas*, Paris, Éd. de l'Herne, 1991, Paris, Le Livre de Poche, 1993, p. 278-292.; Richir, M., „Phénomène et Infini", in *Le Cahier de l'Herne. Lévinas*, op. cit., p. 224-256.; Murakami, Y., *Lévinas phénoménologue*, Grenoble, Jérôme Millon, 2002. ; Marion, J.-L., „Note sur

sperăm totuşi că am obţinut şi rezultate noi în domeniul cercetării fenomenologiei lévinasiene, rezultate pe care le vom semnala pe rând în acest rezumat.

Dacă interpretarea noastră insistă, deci, pe dimensiunea fenomenologică a operei în cauză, aceasta nu înseamnă că am susţine că întreaga filosofie a lui Lévinas ar fi o „fenomenologie pură şi riguroasă", aşa cum o sugerează – probabil ca reacţie la acuzaţia deja citată a lui Janicaud, după care Lévinas ar fi principalul responsabil al „deturnării teologice" a fenomenologiei franceze – o anumită tendinţă recuperatoare din recepţia franceză actuală. Nici exclusiv fenomenologică, nici exclusiv teologică sau metafizică, gândirea lévinasiană este, în accepţia noastră, sinteza complexă a unei *contaminări reciproce* dintre mai multe influenţe şi problematici filosofice. Credem totodată că după diferitele lecturi conjuncturale ale recepţiei anilor '70 şi '80, şi dincolo de recuperările exclusiviste ale exegezei contemporane (continentale sau analitice), a sosit poate timpul – la ora unei anumite „mondializări" a acestei gândiri – de a face un partaj rezonabil între diferitele influenţe şi problematici ale operei, şi de a nuanţa astfel opoziţia deloc fructuoasă dintre fenomenologie şi construcţie metafizico-teologică, insistând şi asupra altor elemente ale gândirii lévinasiene. Propria noastră contribuţie în acest sens ar fi analiza sintezei originale pe care Lévinas a înfăptuit-o (mai ales în *Totalitate şi Infinit*) între fenomenologie şi anumite motive post-metafizice ale filosofiei religioase iudaice a lui Franz Rozenzweig. Influenţa acestuia din urmă asupra lui Lévinas a fost, după părerea noastră, cel puţin atât de importantă ca cea a celor doi maeştri ai săi în fenomenologie. În afara fenomenologiei, o atenţie specială este acordată, deci, filosofiei religioase a lui Rosenzweig, a cărui influenţă asupra filosofiei lui Lévinas face ca aceasta să se înscrie, în afara mişcării fenomenologice – şi în pofida protestelor constante a acestuia împotriva etichetării ca filosof evreu – într-o anumită măsură şi în tradiţia filosofiei religioase

l'indifférence ontologique", in Greisch, J. – Rolland, J. (éds.), *Emmanuel Lévinas. L'éthique comme philosophie première*, Paris, Éd. du Cerf, 1993, p. 47-64.; François-David Sebbah, *Lévinas. Ambiguïtés de l'altérité*, Paris, Belles Lettres, 2001.; Franck, D., „Le corps de la différence" in *La dramatique des phénomènes*, Paris, PUF, 2001.; Benoist, J. : „Le cogito lévinassien : Lévinas et Descartes" in Lévinas, E., *Positivité et transcendance. Suivi de Lévinas et la phénoménologie* (sous la dir. de J.-L.-Marion), Paris, PUF, 2000, p. 105-122.; Bernet, R., „L'autre du temps", in Lévinas, E., *Positivité et transcendance*., op. cit., 143-163.; Dastur, „Intentionnalité et métaphysique", in Lévinas, E., *Positivité et transcendance*, op. cit., p. 125-141.; Waldenfels, B., „Antwort der Verantwortung", in: Waldenfels, B., *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1995. trad. fr. par S.-J. Arrien sous le titre „La responsabilité „ in Lévinas, E., *Positivité et transcendance*, op. cit., p. 259-283.; Waldenfels, B., „Antworf auf das Fremde. Grundzüg einer responsiven Phänomenologie", in: Waldenfels, B. – Därmann, I. (Hrsg.), *Der Anspruch des Anderen. Perspektiven Phänomenologischer Ethik,* München, Wilhelm Fink Verlag, 1998. trad. fr. in Escoubas, É. – Waldenfels, B. (éds./Hrsg.), *Phénoménologie française et phénoménologie allemande. Deutsche und Französische Phänomenologie*, Paris, L'Harmattan, 2000, p. 357-374.; Waldenfels, B., „L'autre et l'étranger", in Greisch, J. (éd.), Paul Ricoeur. *L'herméneutique à l'école de la phénoménologie* (coll. « Philosophie » de la Faculté de Philosophie de l'Institut Catholique de Paris), Paris, Beauchesne, 1995, p. 327-344. ; Tengelyi, L., *Élettörténet és sorsesemény*, Budapest, Atlantisz, 1998.; Tengelyi, L., „Zeit und Empfindung : E. Husserl, E. Lévinas und M. Henry" in *Recherches husserliennes*, 1995/4, p. 53-76, trad. hongroise: „Idő és ősbenyomás (Edmund Husserl, Emanuel Lévinas és Michel Henry)" in: Boros, G. (éd.), *Descartes, Kant, Husserl, Heidegger. Tanítványok Munkácsy Gyula tiszteletére,* Atlantisz, Budapest, 2002.

post-hegeliene ale iudaismului, în descendenţa lui Cohen, Rosenzweig şi Buber. Lucrarea nu se ocupă cu motivele religioase preluate de către Lévinas din gândirea lui Rosenzweig, ci analizează două idei post-metafizice care au influenţat în mod fundamental gândirea celui din faţă: este vorba, mai întîi, de ideea *unicităţii*, a *singularităţii* radicale a sinelui şi a celuilalt în cadul relaţiei intersubiective (subcapitolul 1.3. al primei părţi), şi, în al doilea rând, de caracterul *lingvistic* (subcapitolul 2.2. al primei părţi) al acestei relaţii. Dacă cercetările privind relaţia Lévinas-Rosenzweig sunt din ce în ce mai numeroase, – vezi lucrările lui Robert Gibbs, Richard Cohen şi Stéphane Mosès[5] – analiza interacţiunii dintre fenomenologie şi influenţa rosenzweigiană în opera lévinasiană o considerăm, dimpotrivă, ca fiind o contribuţie personală.

În ceea ce priveşte fenomenologia lévinasiană, considerăm că întreaga operă a lui Lévinas poate fi interpretată ca o *fenomenologie a alterităţii*, şi, în ultimă analiză – aşa cum vom vedea puţin mai încolo – ca o fenomenologie aparte a limbajului, un fel de *eterologie a limbajului* opuse versiunii egologice idealiste a fenomenologiei husserliene. Acesta este motivul pentru care firul călăuzitor al lucrării îl constituie confruntarea filosofiei lévinasiene cu fenomenologia lui Husserl, analiza dezbaterii Lévinas-Heidegger primind un rol secundar, chiar dacă, în acelaşi timp, am încercat să nu pierdem din vedere influenţa capitală a lui Heidegger asupra autorului nostru.

Revenind la relaţia Lévinas-Husserl, am încercat să demonstrăm în subcapitolul 1.1. al primei părţi că principalul motiv de divorţ între Lévinas şi Husserl îl constituie caracterul egologic al gândirii husserlienne, şi anume faptul că intenţionalitatea obiectivantă husserliană reduce (graţie structurii noetico-noematice a intenţionalităţii, respectiv reducţiei în varianta sa carteziană din *Ideen I*) alteritatea datului fenomenologic la o donaţie a sensului de către ego-ul transcendental. Încercând mai apoi să descrie diferite experienţe în cadrul cărora alteritatea fenomenului să fie prezervată chiar în sânul experienţei sale, Lévinas dezvoltă – şi deja anterior fenomenologiei explicite a experienţei celuilalt – o fenomenologie a diferitelor fenomene ale alterităţii care contestă primatul egologiei, ca de exemplu fenomenologia *sensibilului*, sau a *corporeităţii*. Aceste descripţii profund marcate – aşa cum reiese din comentariile fenomenologice adăugate celei de a doua ediţii a *Descoperind existenţa cu Husserl şi Heidegger* (1967) – de „spiritul" fenomenologiei husserliene vor fi reunite ulterior în a doua secţiune a primei opere majore, *Totalitate şi Infinit*,

[5] Despre raportul Lévinas-Rosenzweig vezi în primul rînd cartea lui Gibbs, R., *Correlations in Rosenzweig and Levinas*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1992, mai ales primul capitol. Să notăm şi studiul lui Jean Louis Schlegel, „Lévinas et Rosenzweig" in *Les Cahiers de la Nuit Surveillé*, n. 3, (1984), precum şi comentariile lui Richard Cohen : „La non-in-différence dans la pensée d'Emmanuel Lévinas et de Franz Rosenzweig" in Chalier, C. – Abensour, M. (éds.), *Le Cahier de l'Herne. Lévinas,* Paris, Éd. de l'Herne, 1991, et *Elevations. The height of the good in Rosenzweig and Levinas*, Chicago, Chicago University Press, 1994.; De Stephane Mosès vezi cartea *Au-delà de la guerre. Trois études sur Lévinas,* Paris – Tel Aviv, Éd. de l'Éclat, 2004.

sub denumirea de „intenţionalitate a plăcerii”, opuse „literei” husserliene, adică intenţionalităţii obiectivante a reprezentării. (Vezi subcapitolul 3.1. al primei părţi.)

Dar fenomenologia lévinasiană a alterităţii se referă în primul rând, aşa cum bine se ştie, la alteritatea – primordială şi originară pentru Lévinas – *celuilalt,* constituind deci înainte de toate o fenomenologie a ceea în filosofia modernă este denumită problema *intersubiectivităţii*. Comparaţia, dezvoltată în subcapitolele 1.2. şi 1.3. al primei părţi, dintre fenomenologia – incontestabil originală şi novatoare – a *chipului*[6] celuilalt cu figura egologică/statică a intersubiectivităţii la Husserl (*grosso modo*: demersul din a *V-a Meditaţie Carteziană*), această comparaţie deci, după ce a fost inaugurată deja de Derrida în faimosul său eseu, nu este un procedeu nou în exegeza lui Lévinas. Considerăm totuşi că am reuşit să o aprofundăm într-o manieră personală, introducând, prin opoziţie cu *aprezentarea analogică* a *trupului* (Leib) celuilalt (Husserl), conceptul de „aprezentare a chipului celuilalt” (Lévinas), ceea ce a condus la două rezultate noi: 1.) determinarea şi distingerea structurilor intenţionale implicate în aceste două acte de aprezentare: faţă de cea husserliană, aprezentarea lévinasiană este un act intenţional *a-teleologic* şi *independent de orice act de prezentare*. 2.) Dacă în descripţia husserliană a experienţei celuilalt, unde aceste două alterităţi se întrepătrund de la început, alteritatea celuilalt poate fi dată doar prin *medierea* alterităţii corpului fizic al celuilalt, Lévinas, din contră, disociază radical cele două forme de alteritate şi crede că intervenţia percepţiei alterităţii corpului fizic în experienţa celuilalt nu poate avea alt rezultat decît ratarea alterităţii *imediate* a celuilalt, care se fenomenalizează în chipul lui. În timp ce Husserl descrie experienţa celuilalt ca *accesibilitatea indirectă* – adică mediată prin alteritatea corpului – *a ceea ce este inaccesibil în mod direct* (un alt ego ca o altă origine constituantă a apariţiei lumii), Lévinas afirmă că există un *acces direct la această inaccesibilitate directă în ea însăşi*, o anumită prezenţă, o donaţie în „carne şi oase” a acestei „anumite absenţe” în chipul celuilalt, aceasta constituind sensul alterităţii specifice a celuilalt.

Dar diferenţa dintre cele două descripţii ale experienţei celuilalt devine într-adevăr radicală din perspectiva concepţiei – dezvoltate de către Lévinas sub influenţa lui Rosenzweig – a *intersubiectivităţii faţă-în-faţă*, fără nici o mediere al unui al treilea termen universal şi comun, a două *singularităţi* incomparabile: un eu absolut identic cu sine şi un celălalt de o alteritate absolută. (Pentru concepţia de intersubiectivitate faţă-în-faţă, vezi subpunctul 1.3.2. al primei

[6] Faptul că descrierea lévinasiană a fenomenalităţii proprii apariţiei, sau mai bine zis non-apariţiei chipului celuilalt se apropie totuşi – cu excepţia cîtorva diferenţe fundamentale, ca cea a donaţiei fără orizont interior sau exterior a feţei – într-o mare măsură de concepţiile husserliene, şi mai ales heideggérienne ale fenomenului, este analizată în subcapitolul 1.4.

părţi, iar pentru ideea singularităţii radicale, dezvoltare a ideii singularităţii *omului meta-etic* din prima carte a operei principale a lui Rosenzweig, *Steaua Mântuirii,* subpunctul 1.3.1.) În timp ce demersul husserlian pleacă de la o *asemănare corporală* şi se străduieşte să stabilească o altă asemănare, *trupală*, o analogie între două trupuri, cel al egoului meu şi cel al alter egoului, Lévinas consideră că relaţia autentică cu celălalt este o relaţie paradoxală a unei *diferenţe radicale* între două singularităţi incomparabile, relaţie care exclude astfel orice posibilitate de analogie între ipseitatea proprie eului şi ipseitatea celuilalt. Dacă în cazul lui Husserl sensul general de ego – trupul ca punct zero al apariţiei lumii intersubiective şi deci obiective – se constituie chiar în actul aprezentării analogice, aprezentarea chipului *acestui* celălalt unic dă acces, pentru Lévinas, într-o manieră directă şi imediată la inaccesibilitatea, la alteritatea *acestui* celălalt singularizat radical tocmai prin chipul lui – alteritate specifică, care diferă şi se sustrage sensului general al alterităţii unui alt ego conceput ca alt trup, ca altă perspectivă asupra aceleiaşi lumi.

Problema limbajului

Utilizarea termenului de fenomenologie a alterităţii pentru filosofia lui Lévinas se justifică şi prin faptul că interpretarea noastră se străduie să pună în evidenţă sensul fenomenologic *neutru* al acestei filosofii, fără a o reduce această fenomenologie, aşa cum se întîmplă la Lévinas însăşi, la o *etică a alterităţii*. Teza noastră la acest punct este aceea că punând în paranteză aspectul etic pînă la urmă contingent al relaţiei intersubiective (fără a contesta prin aceasta originalitatea eticii „transcendentale" elementare a lui Lévinas, care ar precede orice ordine morală filosofică instituită, fie ea teleologică, deontologică sau utilitară), reiese că Lévinas opune de fapt egologiei husserliene o *fenomenologie a limbajului* foarte specifică, o *eterologie* a sensului şi a limbajului. Aceasta este motivul pentru care axa problematică principală a lucrării este cea a limbajului.
Eterologiei unui alt sens ca cel care provine din donaţia intenţională a sensului în egologia husserliană, corespunde, în perioada primului opus major, fenomenologia unei *situaţii interlocutive a-dialogice, asimetrice şi non-reciproce*, analizat în al doilea capitol al primei părţi, intitulat „Limbaj şi Celălalt": este vorba de donaţia sensului etic de către un locutor de o alteritate şi de o transcendenţă radicală faţă de un eu redus la rolul de alocutor. Contribuţia proprie în acest punct o constituie introducerea, după confruntarea cu Husserl şi Merleau-Ponty (subcapitolul 2.1.), a influenţei lui Rosenzweig (subcapitolul 2.2.) în aprecierea acestei eterologii a sensului şi a limbajului. Subcapitolul 2.1. analizează, astfel, felul în care Lévinas opune teoriei semnificaţiei husserliene din prima *Cercetare Logică* (unde limbajul este subordonat purităţii sensului intenţional al discursului solitar al egoului transcendental) concepţia, preluată de la Merleau-

Ponty, a *sensului întrupat* în mod originar în limbaj, fără însă a accepta reciprocitatea limbajului din concepţia acestuia din urmă, rezervând deci încarnarea limbajului doar vorbirii celuilalt, acesta devenind astfel *originea, archè*-ul sensului. În continuare, subcapitolul 2.2. demonstrează că adevăratul model al acestei eterologii opuse omologiei categoriale (proprie atât discursului spiritului absolut hegelian, cât şi dialogului platonician), este de fapt Revelaţia Dumnezeului biblic. În accepţia lui Lévinas, care se află şi aici sub influenţa lui Rosenzweig, situaţia interlocuţiunii ca modalitate centrală a limbajului este de fapt paradigma Revelaţiei. Concluziile privind această primă versiune a eterologiei lévinasiene sunt mai degrabă critice. Dacă ea destituie incontestabil egologia husserliană, o face însă printr-o simplă inversiune care lasă intactă cadrele teoretice ale acesteia: primatul ego-ului constituant este înlocuit pur şi simplu cu primatul chipului celuilalt, aceasta fiind descrisă în mod paradoxal – şi pe deasupra în limbajul unei metafizici a prezenţei – ca fiind ea originea constituantă a sensului în locul ego-ului transcendental. Asimetriei constituţiei unui alter ego exterior sferei proprii al ego-ului, Lévinas îi opune de fapt aceeaşi asimetrie, în sens invers, păstrând însă atît termenii (imanenţa ego-ului şi transcendenţa celuilalt), cât şi separaţia dihotomică a constituţiei egologice statice a intersubiectivităţii din a *V-a Meditaţie Carteziană* a lui Husserl.

Pe bună dreptate se poate afirma că a doua operă principală a lui Lévinas, *Altfel decât a fi*, aduce o perspectivă radical nouă asupra problemei limbajului, o adevărată „turnură lingvistică" în gândirea lui Lévinas, analizată în al doilea capitol din partea a doua a lucrării, intitulată „Spunerea şi Spusul". Astfel, introducerea cuplului conceptual *Spunerea etică*/*Spusul ontologic sau fenomenologic* (*Dire/Dit*; acestea denotând nu două tipuri de limbaj distincte şi opuse, ci ambiguitatea originară a două dimensiuni de sens din cadrul aceluiaşi limbaj) permite tematizarea explicită a dificultăţii atât pentru limbajul relaţiei etice, cât şi pentru metalimbajul care se referă la acest limbaj etic (adică pentru însăşi discursul filosofic) de a-şi atesta autonomia în raportul lor cu limbajul ontologic sau fenomenologic.

Dar această a doua versiune a eterologiei lévinasienne, pe care am denumit-o, reluând un termen preluat de la Waldenfels, *eterologie responsivă*, permite înainte de toate depăşirea caracterului problematic al eterologiei din *Totalitate şi Infinit*. Chiar dacă caracterul a-dialogic, dar şi paradigma Revelaţiei rămân determinante pentru fenomenologia lévinasiană a limbajului, vestita „inversiune a intenţionalităţii" din *Altfel decât a fi* diferă fundamental de inversiunea propusă în prima operă majoră. Astfel, nu mai avem a face aici cu o simplă inversiune a termenilor egologiei husserliene, prin care să atribuim celuilalt rolul de origine, de archè a sensului. *Spunerea ca răspuns al responsabilităţii*, acest *act performativ etic* (subcapitolul 2.3., în care Spunerea fără Spus este analizată, o prezintă de altfel, într-o primă aproximare, în cadrul unei comparaţii cu

pragmatica actelor de limbaj din filosofia analitică a limbajului) nu constă într-un răspuns dat unei întrebări care l-ar precede într-o situaţia actuală de interlocuţiune. Răspunsul responsabilităţii din Spunerea etică răspunde la un *apel an-arhic*, fără origine reprezentabilă, la un apel care s-ar face auzit doar în actul răspunderii însăşi. În eterologia responsivă din *Altfel decât a fi* sensul etic originar este instituit astfel nu de către un celălalt, care ar fi originea constituantă a sensului, ci prin răspunsul subiectului etic la un apel an-arhic. Inversiunea intenţionalităţii înseamnă deci că fiecare act de vorbire este de fapt deja un răspuns, altfel spus, orice donaţie egologică a sensului se inversează într-o *donaţie a sinelui,* într-o signifianţă „pre-dată" celuilalt (une signifiance „baillée" à autrui). (Critica egologiei husserliene a sensului este aprofundată în această perioadă prin critica identificării şi idealizării logico-eidetice ilegitime a datului fenomenologic de către Spusul fenomenologic, limbajul considerat în funcţia lui designativă; vezi subcapitolul 2.1.) În fine, contrar situaţiei din *Totalitate şi Infinit,* unde universalitatea imperativului etic interzicând omorul, enunţată în chipul celuilalt, contrazicea încă exigenţa eterologiei ca absenţă a oricărei omologii prestabilite a limbajului, răspunsul etic „iată-mă" („me voici") din *Altfel decât a fi* reuşeşte să performeze singularizarea lingvistică a eului.

Analiza Spusului ontologic din subcapitolul 2.1. insistă îndeosebi asupra ambiguităţii originare atât a limbajului relaţiei etice, cît şi a discursului filosofic: Spusul propoziţiei apofantice non-nominalizate, asupra căreia Lévinas efectuează, în *Altfel decât a fi*, reducţia către sensul etic originar al Spunerii, realizează în egală măsură atât expunerea fiinţei fiinţărilor, cît şi expunerea etică a sinelui în faţa celuilalt. Ceea ce înseamnă că, cel puţin la nivelul propoziţiei, *sensul etic se manifestă prin diferenţa ontologică*, altfel spus *Spunerea etică se identifică cu Spusul ontologic*. Această *ambiguitate etico-ontologică* originară a limbajului constituie, în acest moment al lucrării, un prilej de a relua firul confruntării Lévinas-Heidegger, confruntare iniţiată anterior în capitolul trei al primei părţi. Întrebarea, centrală din punctul de vedere al legitimităţii demersului din *Altfel decît fiinţa*, care se pune aici este următoarea: *care este specificitatea diferenţei etice care face ca ea să difere, ca fiind şi mai originară şi anterioară, dincolo de diferenţa ontologică heideggeriană*? Spunerea etică, care nu se dă decât prin diferenţa ontologică, care nu se manifestă decât prin urma pe care o imprimă Spusului ontologic, şi care rămâne transcendent acestei manifestări, această ambiguitate a apariţiei şi a disimulării nu este ea o simplă redublare speculativă a diferenţei ontologice, a ceea ce Lévinas descrie ca „amfibologia" manifestării şi ocultării fiinţei în fiinţare? Această ambiguitate etico-ontologică a limbajului, dar şi a subiectului, se conjugă de altfel, în *Altfel decât a fi,* cu o întreagă serie de ambiguităţi problematice, prezentate în acest paragraf: cea a proximităţii dintre străinătatea fiinţei şi cea a celuilalt, sau dintre transcendenţa Altului, a Infinitului şi transcendenţa fiinţei; cea a co-originarităţii lui al *treilea* (şi

a *ontologiei justiţiei*), care este implicată deja în relaţia diadică de responsabilitate cu celălalt etc.

Dar problema relaţiei dintre diferenţa etică şi cea ontologică se pune cu atât mai mult cu cât subiectul etic – care ar depăşi aici diferenţa ontologică nu doar printr-o deplasare „intra-ontică" (termenul lui Derrida) înspre fiinţarea supremă a Celuilalt, ceea ce era încă cazul inversării din interior a diferenţei ontologice în *Totalitate şi Infinit* (vezi subcapitolul 3.2. din prima parte), ci şi printr-o depăşire a diferenţei ontologice însăşi – din *Altfel decât a fi* ne duce cu gândul la transcendenţa *Dasein*-ului heideggerian. Analogia între expunerea la fiinţă şi în faţa celuilalt, dar mai ales între ipseitatea Dasein-ului şi a subiectului etic constituite tocmai prin această expunere, este recunoscută şi de către Lévinas. Diferenţierea dintre apelul fiinţei şi apelul etic al celuilalt devine prin consecinţă dificilă, dificultate pe care *Altfel decât a fi* nu pare a o rezolva în mod definitiv. Concluzia finală a polemicii lui Lévinas contra lui Heidegger este următoarea: dacă proiectul unei *de-neutralizări a neutralităţii ontologice a Dasein-ului,* prin analiza fenomenologică a unei existenţe *incarnate* şi *sexuate*, precum şi printr-o *ontologie a vieţii* (a plăcerii) (analizate în subcapitolul 3.1. al primei părţi), dar şi anumite motive din fenomenologia timpului din *Totalitate şi Infinit* (subcapitolul 3.3.) reuşesc să umple, într-o manieră originală, anumite lacune ale analiticii existenţiale din *Fiinţă şi timp*, tentativa centrală a operei lui Lévinas, cea de a gândi o diferenţă etică anterioară diferenţei ontologice heideggeriene rămâne, dimpotrivă, atât în versiunea lui din *Totalitate şi Infinit* (analizată în subcapitolul 3.2. al primei părţi), cât şi în cea din *Altfel decât a fi* (analizată în subcapitolul 2.2. din partea a doua), extrem de problematică.

Problema timpului

În ceea ce priveşte cealaltă axă problematică a tezei, cea a timpului, lucrarea doreşte să demonstreze că dacă o fenomenologie a timpului apare deja în lucrările de după război ale lui Lévinas, ca în *De la existenţă la existent* (1947) şi *Timpul şi altul* (1949), rolul acesteia devine fundamentală pentru reformularea radicală atât a problematicii experienţei celuilalt, cât şi a fenomenologiei limbajului care survine în perioada celei de a doua opere majore, *Altfel decât a fi*. Subcapitolul 3.3. al primei părţi prezintă principalele motive al concepţiei temporalităţii caracteristice fenomenologiei existenţei din lucrările de după război menţionate, care vor fi reluate identic – dar deja în cadrul unei opoziţii programatice dintre etică şi ontologie, şi aprofundate din punctul de vedere al polemicii purtate împotriva concepţiei temporalităţii la Heidegger – în *Totalitate şi Infinit*. Ideea centrală a concepţiei temporalităţii din aceste lucrări este că timpul nu este ceva interior sau exterior raportat la un subiect izolat şi solipsist, ci se constituie în însăşi relaţia cu celălalt. Identificând alteritatea timpului cu cea a celuilalt, etero-afecţiunea temporală

cu etero-afecţiunea etică a celuilalt, Lévinas propune incontestabil o concepţie originală a temporalităţii: timpul nu este timpul *meu*, ci un *alt* timp, care advine în relaţia cu celălalt, altfel spus timpul este în mod esenţial intersubiectiv.

Obiecţia principală adusă de Lévinas descripţiei heideggérienne a temporalităţii fiinţei-întru-moarte este că identificând moartea cu posibilitatea cea mai proprie a Dasein-ului, Heidegger ar fi redus alteritatea imprevizibilă a evenimentului morţii, alteritatea viitorului, la proiect, la posibilitatea de a fiinţa a Dasein-ului. Opunându-se în mod explicit analiticii existenţiale a morţii, Lévinas descrie moartea ca o „imposibilitate a oricărei posibilităţi", ca un „mister" şi o alteritate care îi advine unui subiect caracterizat printr-o pasivitate extremă; ca un viitor fără nici un conţinut, care nu poate constitui încă timpul (subpunctul 3.3.1.). Pentru ca să se producă o adevărată întrepătrundere între prezent şi viitor, va fi nevoie de o relaţie între prezentul subiectului şi viitorul celuilalt: existenţialul *fecundităţii* (*paternităţii*) atestă astfel faptul că timpul, contrar temporalităţii morţii, se produce ca o relaţie cu celălalt. Trecutul, la rândul lui, va fi ilustrat de către Lévinas prin analiza *iertării* acordate subiectului de către celălalt; iertare care modifică trecutul meu în aşa fel încât acesta se transformă într-un trecut al posibilităţilor care nu au fost ale mele, într-un trecut care n-a fost niciodată prezent pentru mine (subpunctul 3.3.2.).

Nu numai eterologia responsivă, dar şi ideea centrală din *Altfel decât a fi*, aceea a subiectului originar etic, aflat deja dintotdeauna într-o relaţie de responsabilitate cu celălalt, se bazează pe o nouă concepţie a temporalităţii, cea a unei temporalităţi *diacronice*. În primul capitol al celei de a doua părţi a lucrării, intitulat „Diacronie şi celălalt", am încercat să demonstrăm că în pofida criticii constante, în *Altfel decât a fi*, a descripţiei husserlienne a timpului (de fapt doar a dimensiunii sale *statice*), concepţia timpului diacronic introdusă în această lucrare corespunde unei reinterpretări fecunde a anumitor elemente ale investigaţiei *genetice* a timpului la acelaşi Husserl. Este vorba, mai concret, despre lectura eterologică pe care Lévinas o aplică *retenţiei* (fenomenul *„après-coup*"-ului sau al *întîrzierii originare* a timpului) şi *impresiei originare* (fenomenul *prezentului imprevizibil*), lectură îndelung analizată în subcapitolul 1.2. Paradoxului scurgerii imobile a timpului, pe care o implică concepţia statică a timpului la Husserl, unde este vorba despre auto-modificaţia impresiei originare în retenţiile care o urmează (subcapitolul 1.1.), Lévinas îi opune ideea unei *retenţii originare*, care ar „precede" impresia originară, aceasta nefiind dată decât ulterior, *„après-coup*". Ori această idee a retenţiei originare corespunde de fapt unei radicalizări a momentului de *non-coincidenţă din fluxul absolut al timpului*, despre care vorbeşte Husserl la sfârşitul paragrafului 39 din *Prelegerile despre conştiinţa intimă a timpului*: timpul apare în non-coincidenţa (în „distanţa", în „defazajul") dintre actualitatea instantanee a impresiei originare (constituantul), respectiv intenţionalitatea longitudinală a retenţiei

(constituitul). Mai exact, ceea ce în auto-apariţia fluxului absolut al timpului este adus la apariţie, nu este altceva decât faza retenţională trecută a unei impresii originare, care nu apare ea însăşi, sau mai bine zis apare doar ulterior, „après-coup" (Nachträglichkeit), modificându-se retenţional. Întîrzierea originară a retenţiei devine, prin consecinţă, momentul constitutiv al apariţiei timpului. În ceea ce priveşte lectura eterologică a impresiei originare, Lévinas opune prezentului husserlian, care corespunde realizării, umplerii anticipaţiilor aşteptărilor din trecut, evenimentul unui prezent imprevizibil, care nu poate fi anticipat din trecut, deoarece nu umple niciodată, ci mai degrabă depăşeşte aşteptările conţinute în trecut.

Primul rezultat nou al acestei lecturi al temporalităţii diacronice lévinasiene din perspectiva temporalităţii genetice husserliene este teza conform căreia subiectul diacronic din *Altfel decât a fi* corespunde, de fapt, conştiinţei de sine retenţionale a fluxului absolut (subpunctul 1.3.1.). Această conştiinţă de sine pre-reflexivă şi non-obiectivantă, aflându-se ea însăşi într-o întârziere originară în raport cu actualitatea instantanee a fluxului, nu-şi apare sie însăşi decât ulterior, ca o modificare retenţională continuă a fluxului conştiinţei. Subiectul diacronic din *Altfel decât a fi* este şi el conştient de un sine într-o întîrziere originară faţă de propriul său prezent, de un Sine aflat deja dintotdeauna în trecut. Acest Sine nu poate deci avea, propriu zis, nici o origine, el fiind astfel un subiect *an-arhic*, al cărui trecut este *un trecut care n-a fost niciodată prezent*. Evenimentul responsabilităţii faţă de celălalt relevă de aceeaşi temporalitate diacronică ca şi cea a subiectului diacronic. Aşa cum trecutul subiectului diacronic, tot aşa şi trecutul angajării responsabilităţii faţă de celălalt trebuie să fi fost un trecut care n-a fost niciodată prezent: evenimentul responsabilităţii faţă de aproapele neanticipat înseamnă că acesta trebuie să fi apelat la responsabilitatea mea *înaintea* oricărei angajări prealabile într-un prezent de care aş putea să-mi amintesc (subpunctul 1.3.2.). Identificare acestor două trecuturi diacronice conduce la două teze fundamentale din *Altfel decât a fi*: 1.) conştiinţa de sine a subiectului diacronic este precedată dintotdeauna de relaţia de responsabilitate faţă de celălalt; 2.) acest subiect diacronic este individuat prin această responsabilitate, el este un subiect originar etic.

Lévinas aplică lectura eterologică a impresiei originare şi a retenţiei – conform celui de al doilea rezultat al demersului nostru – temporalităţii diacronice a experienţei celuilalt: chipul celuilalt apare ca şi alternanţa dintre un prezent imprevizibil indiferent oricărei anticipaţii anterioare, şi propriul său trecut, deci structurat de acelaşi „après-coup" al retenţiei originare, care este constitutiv şi în cazul temporalităţii genetice-diacronice (subpunctul 1.3.3.). În fine, subcapitolul 1.4. critică o anumită *metafizică a absenţei* (a absenţei trecutului imemorial al Infinitului) din *Altfel decât a fi,* care nu poate explica nici temporalizarea timpului, nicit temporalitatea autonomă a relaţiei etice, dar nici maniera în care aceasta din urmă temporalizează

temporalitatea sinelui. Am propus aici, pentru rezolvarea acestor probleme, să urmăm o direcţie de investigare opusă reducţiei aplicate timpului în *Altfel decât a fi*: să nu reducem temporalitatea relaţiei etice la temporalitatea religioasă a elecţiei-creaţiei, ci să-ncercăm mai degrabă să gândim maniera în care temporalitatea relaţiei etice *temporalizează* temporalitatea sinelui; am schiţat, mai exact, concepţia unei temporalităţi retroactive care ar permite să gândim cum anume trecutul relaţiei etice devine accesibil, subiectului diacronic, ca şi alteritatea *propriului* său trecut care n-a fost niciodată prezent.

BIBLIOGRAPHIE

1. Œuvres d'Emmanuel Lévinas :

La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl, Alcan, 1930, Paris, Vrin, 1980.

De l'évasion (1935), éd. introduite et annoté par J. Rolland, Montpellier, Fata Morgana, 1982.

De l'existence à l'existant, Fontaine, 1947, 2e éd. avec préface de l'auteur à la 2e éd., Paris, Vrin, 1978.

Le temps et l'autre (1947), avec une préface à la réédition, Montpellier, Fata Morgana, 1979.

Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité, La Haye, M. Nijhoff (coll. « Phaenomenologica »), 1961, Paris, Livre de poche, 1994.

Liberté et commandement (1953), Montpellier, Fata Morgana, 1994.

Difficile liberté, Paris, A. Michel, 1963, 1976, Paris, Le Livre de poche, 1984.

En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, réimpression conforme à la 1ère éd. de 1949, suivie d'Essais nouveaux, Paris, Vrin, 1967, rééd. en poche, 2001.

Humanisme de l'autre homme, Montpellier, Fata Morgana, 1972, Paris, Le Livre de poche, 1996.

Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, La Haye, M. Nijhoff (coll. « Phaenomenologica »), 1974, Paris, Le Livre de poche, 1996.

Sur Maurice Blanchot, Montpellier, Fata Morgana, 1975.

Noms propres, Montpellier, Fata Morgana, 1975, Paris, Le Livre de poche, 1987.

Éthique et Infini. Dialogue avec Philippe Nemo, Paris, Fayard (coll. « L'espace intérieur »), 1982, Paris, Le Livre de poche, 1984.

L'au-delà du verset, Paris, Minuit, 1982.

De Dieu qui vient à l'idée, Paris, Vrin, 1982, 2e édition revue et augmentée, Paris, Vrin, 1986, rééd. en poche, 1992.

Transcendance et intelligibilité (texte d'une conférence, suivi d'un entretien), Genève, Labor et Fides, 1984.

Hors sujet, Montpellier, Fata Morgana, 1987, Paris, Le Livre de poche, 1997.

À l'heure des nations, Paris, Minuit, 1988.

Autrement que savoir (débat au Centre Sèvres, 3 juin 1986), Paris, Osiris, 1988.

De l'oblitération. Entretien avec F. Armengaud à propos de l'œuvre de Sosno, Paris, Éd. de la Différence, 1990.

Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre, Paris, Grasset, 1991, Paris, Livre de poche, 1993.

Dieu, la mort et le temps (établissement du texte, notes et postface de Jacques Rolland), Paris, Grasset, 1993, Paris, Le Livre de poche, 1995.

Les imprévus de l'histoire, Montpellier, Fata Morgana, 1994.

L'intrigue de l'infini, Paris, Flammarion, coll. « Champs – L'essentiel », 1994.

Altérité et transcendance, Montpellier, Fata Morgana, 1995.

Positivité et transcendance. Suivi de Lévinas et la phénoménologie (sous la dir. de J.-L.-Marion), Paris, PUF, 2000.

Éthique comme philosophie première, Paris, Payot-Rivages, 1995.

2. Ouvrages et articles sur Emmanuel Lévinas :

Blanchot, M., *L'entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969.

Burggraeve, R., *Emmanuel Lévinas. Une bibliographie primaire et secondaire (1929-1985) avec Complément 1985-1989*, Leuven, Peeters, 1990.

Benoist, J. : « Le *cogito* lévinassien : Lévinas et Descartes » in Lévinas, E., *Positivité et* transcendance, *op. cit.*, p. 105-122.

Bernet, R., « L'autre du temps », in Lévinas, E., *Positivité et transcendance. Suivi de Lévinas et la phénoménologie, op. cit.*, 143-163.

Bernet, Rudolf, « Lévinas et l'ombre de Heidegger », in *Revue philosophique de Louvain*, 2002/4, p. 786-793.

Ciaramelli, F., *Transcendance et éthique. Essai sur Lévinas*, Bruxelles, Ousia, 1989.

Cohen, R., « La non-in-différence dans la pensée d'Emmanuel Lévinas et de Franz Rosenzweig » in Chalier, C. – Abensour, M. (éds.), *Cahier de l'Herne*. *Emmanuel Lévinas*, *op. cit.*, p. 380-393.

Cohen, R., *Elevations. The height of the good in Rosenzweig and Levinas*, Chicago, Chicago University Press, 1994.

Critchley, S., *The Ethics of Deconstruction : Derrida and Levinas*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1999.

Dastur, « Intentionnalité et métaphysique », in Lévinas, E., *Positivité et transcendance*, *op. cit.*, p. 125-141.

Derrida, J., «Violence et Métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Lévinas», Revue de Métaphysique et de Morale, 1964, repris dans *L'écriture et la différence, op. cit.*, p. 117-228.

Derrida, J., « En ce moment même dans cet ouvrage me voici », in Laruelle, F., *Textes pour Emmanuel Lévinas, op. cit.*, repris in Derrida, J., *Psyché. Inventions de l'autre*, Paris, Galilée, 1987.

Derrida, J., *Adieu : à Emmanuel Lévinas*, Paris, Galilée, 1997.

Franck, D., « Le corps de la différence » in : *La dramatique des phénomènes*, Paris, PUF, 2001.

Feron, E., *De l'idée de la transcendance à la question du langage*, Grenoble, Jerôme Millon, 1992.

Feron, E., *Phénoménologie de la mort. Sur les traces de Lévinas*, Dordrecht-Boston-London, Kluwer Academic Publishers, 1999.

Gibbs, R., *Correlations in Rosenzweig and Levinas*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1992.

Greef, J. D., « Empirisme et éthique chez Lévinas », in *Archives de Philosophie*, 1970, p. 223-242.

Greef, J. D., « Lévinas et la phénoménologie », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1971/4, p. 448-465.

Hayat, P., *Emmanuel Lévinas, éthique et société*, Paris, Ed. Kimé, 1995.

Irigaray, L ., «Questions à Emmanuel Lévinas. Sur la divinité de l'amour », in *Critique*, 1991/522.

Jacques, F., « Emmanuel Lévinas : entre le primat phénoménologique du moi et l'allégeance éthique à autrui », in : *Études phénoménologiques, n. 12, op. cit.*, p. 100-140.

Lavigne, J.-F., « Lévinas avant Lévinas. L'introducteur et le traducteur de Husserl » in Lévinas, E., *Positivité et transcendance, op. cit.*, p. 49-72.

Llewelyn, J., *Emmanuel Levinas. The genealogy of ethics*, London and New York, Routledge, 1995.

Mosès, S., « L'idée de l'Infini en nous », in *Emmanuel Lévinas. L'éthique comme philosophie première, op. cit.*, p. 79-101.

Stéphane Mosès, *Rosenzweig et Levinas : Au-delà de la guerre*, in : *Rue Descartes / 19. Emmanuel Lévinas*, p. 85-98.

Mosès, S., *Au-delà de la guerre. Trois études sur Lévinas*, Paris – Tel Aviv, Éd. de l'Éclat, 2004.

Marion, J.-L., « Note sur l'indifférence ontologique » in Greisch, J. – Rolland, J. (éds.), *Emmanuel Lévinas. L'éthique comme philosophie première, op. cit.*, p. 47-64.

Marion, J.-L., « La voix sans nom. Hommage à – partir de – Lévinas », in *Rue Descartes / 19. Emmanuel Lévinas*, Paris, Collège International de Philosophie, 1998, p. 11-25.

Marion, J.-L., « D’autrui à l’individu », in Lévinas, E., *Positivité et transcendance, op. cit.*, p. 287-308.

Murakami, Y., *Lévinas phénoménologue*, Grenoble, Jérôme Million, 2002.

Peperzak, A. T., *Beyond. The philosophy of Emmanuel Levinas*, Evanston, Illinois, Northwestern University Press, 1997.

Petrosino, S. - Rolland, J., *La vérité nomade. Introduction à Emmanuel Lévinas*, Paris, La Découverte, 1984.

Poirié, F., *Emmanuel Lévinas. Qui êtes-vous?*, Lyon, La Manufacture, 1987.

Ricoeur, P., *Autrement. Lecture d’Autrement qu’être ou au-delà de l’essence d’Emmanuel Lévinas*, Paris, PUF, 1997.

Richir, M., « Phénomène et Infini », in *Cahier de l’Herne. Emmanuel Lévinas, op. cit.*, p. 224-256.

Rolland, J., *Parcours de l’autrement. Lecture d’Emmanuel Lévinas*, Paris, PUF, 2000.

Sebbah, F.-D., *Lévinas. Ambiguïtés de l’altérité*, Paris, Belles Lettres, 2001.

Schlegel, J.- L., « Lévinas et Rosenzweig » in *Les Cahiers de la Nuit Surveillé*, n. 3 (1984).

Strasser, S., « Antiphénoménologie et phénoménologie dans la philosophie d’Emmanuel Lévinas », in *Revue philosophique de Louvain,* 1977. p. 101-125.

Taminiaux, « La première réplique à l’ontologie fondamentale », in *Le Cahier de l’Herne. Lévinas*, *op. cit.*, p. 278-292.

Tengelyi, L., « Zeit und Empfindung : E. Husserl, E. Lévinas und M. Henry » in *Recherches husserliennes*, 1995/4, p. 53-76, trad. hongroise: « Idő és ősbenyomás (Edmund Husserl, Emanuel Lévinas és Michel Henry) » in: Boros, G. (éd.), *Descartes, Kant, Husserl, Heidegger. Tanítványok Munkácsy Gyula tiszteletére*, Atlantisz, Budapest, 2002.

Trigano, S., « Lévinas et le projet de la philosophie-juive », in *Rue Descartes / 19. Emmanuel Lévinas*, *op. cit.*, p. 141-164.

Vasey, C.-B., « Le problème de l’intentionnalité dans la philosophie de Emmanuel Lévinas, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1980, 224-239.

3. Ouvrages collectifs sur Emmanuel Lévinas :

Bernasconi, R. – Woods, A. (eds.), *The Provocation of Levinas : rethinking the other*, London, New York : Routledge, 1989.

Bernasconi, R. – Critchley, S. (eds.), *Re-reading Levinas*, Bloomington, Indiana University Press.

Chalier, C. – Abensour, M. (éds.), *Cahier de l’Herne*. *Lévinas*, Paris, Éd. de l’Herne, 1991, Paris, Le Livre de Poche, 1993.
Cohen, R. (ed.), *Face to face with Levinas,* Albany, State University of New York Press, 1986.
Critchley, S. – Bernasconi, R. (eds.), *The Cambridge Companion to Levinas*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
Études phénoménologiques, nº 12 : Lévinas, Bruxelles/Louvain-la-Neuve, Ousia, 1990.
Dupuis, M. (éd.), *Lévinas en contrastes*, Bruxelles, De Boeck Université, 1994.
Frogneux, N. – Mies, F. (éds.), *Emmanuel Lévinas et l’histoire*, Paris, Éd. du Cerf, 1998.
Greisch, J. – Rolland, J. (éds.), *Emmanuel Lévinas. L’éthique comme philosophie première*, Paris, Éd. du Cerf, 1993.
Laruelle, F. (textes rassemblés par), *Textes pour Emmanuel Lévinas*, Paris, J.-M.-Place, 1980.
Les Cahiers de la Nuit Surveillé, nº 3 - Lévinas, Lagrasse, Verdier, 1984.
Rue Descartes / 19. Emmanuel Lévinas, Paris, Collège International de Philosophie, 1998.
Münster, A. (sous la dir.), *La différence comme non-indifférence : éthique et altérité chez Emmanuel Lévinas*, Paris, Ed. Kimé, 1995.
Petitdemange, G. – Rolland, J. (éds.), *Autrement que savoir: Emmanuel Lévinas*, Paris, Osiris, 1987.
Positivité et transcendance. Suivi de Lévinas et la phénoménologie (sous la dir. de J.-L.-Marion), Paris, PUF, 2000.

4. Autres ouvrages et articles cités ou consultés :

Alter. Revue de phénoménologie, Paris, Éd. Alter, n° 2/1994.
Austin, J. L., *Quand dire c’est faire*, trad. fr. par G. Lane, Paris, Éd. du Seuil, 1970.
Barbaras, R., *De l’être du phénomène. Sur l’ontologie de Merleau-Ponty*, Grenoble, Jérôme Millon, 1991.
Benveniste, E., « De la subjectivité dans le langage », in *Problèmes de linguistique générale*, Paris, 1966, p. 258-266.
Bensussan, G., *Franz Rosenzweig. Existence et philosophie*, Paris, PUF, 2000.
Bernet, R., Kern, I. et Marbach, E., *An introduction to Husserlian Phenomenology*, Evanston, Northwestern University Press, 1993.
Bernet, R., « Is the present ever present? Phenomenology and the Metaphysics of Presence » in *Research in Phenomenology*, 1982/12, p. 85-112.

Bernet, R., *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, Paris, PUF, 1994

Boehm, R. : « Husserl et l'idéalisme classique », *Revue Philosophique de Louvain*, 1959, 57.

Buber, M., *La vie en dialogue*, Paris, Éd. Montaigne, 1959.

Cassirer, E. – Heidegger, M., *Débat sur le kantisme et la philosophie*, Paris, Beauchesne, 1972.

Chrétien, J.-L., Henry, M., Marion, J.-L., et Ricoeur, P., *Phénoménologie et théologie*, Paris, Criterion, 1992.

Dastur, Fr., *La mort : essai sur la finitude*, Paris, Hatier, 1994.

Dastur, F., *Husserl : des mathématiques à l'histoire*, Paris, PUF, 1995.

Depraz, N., *Transcendance et incarnation. Le statut de l'intersubjectivité comme altérité à soi chez Husserl*, Paris, Vrin, 1991.

Depraz, N., *Husserl*, Paris, A. Colin, 1999.

Depraz, « Y a-t-il une donation de l'infini ? », in *Épokhè – La démesure*, 1995/5, p. 175-201.

Derrida, J., *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, PUF, 1967.

Derrida, J., *L'Écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, rééd. en poche, 2003.

Derrida, J., *Marges de la philosophie*, Minuit, 1972.

Derrida, J., *Psyché. Inventions de l'autre*, Paris, Galilée, 1987.

Embree, L. et al. (eds.), *Encyclopedia of Phenomenology*, Dordrecht – Boston – London, Kluwer Academic Publishers, 1997.

Escoubas, É. – Richir, M. (sous la direction), *Husserl*, Grenoble, Jérôme Millon, 1989.

Escoubas, É. – Waldenfels, B., (éds./Hrsg.), *Phénoménologie française et phénoménologie allemande. Deutsche und Französische Phänomenologie*, Paris, L'Harmattan, 2000.

Granel, G., Le sens du temps et de la perception chez Edmund Husserl, Paris, Gallimard, 1950.

Greisch, J., *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation générale de Sein und Zeit*, Paris, PUF, 1994.

Guttmann, J., *Histoire des philosophies du judaïsme : de l'époque biblique à Franz Rosenzweig*, trad. fr. par Sylvie Courtine-Denamy, Paris, Gallimard, 1994.

Fink, E., *De la phénoménologie*, trad. fr. par D. Franck, Paris, Minuit, 1974.

Franck, D., *Chair et corps*, Paris, Minuit, 1981.

Franck, D., *Heidegger et le problème de l'espace*, Paris, Minuit, 1986

Granel, G., *Le sens du temps et de la perception chez Edmund Husserl*, Paris, Gallimard, 1968.

Heidegger, M., *Être et temps*, trad. fr. par E. Martineau, Paris, Authentica, 1985.

Heidegger, M., *Kant et le problème de la métaphysique*, trad. fr. par W. Biemel et A. de Waelhens, Paris, Gallimard, 1953.
Heidegger, M., *Questions I*, Paris, Gallimard, 1968.
Heidegger, M., *Questions IV*, Paris, Gallimard, 1968.
Held, K., « Generative experience of time », in Brough, J. B. and Embree, L. (eds.), *Te many face of time*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 2000.
Husserl, E., *Recherches Logiques, t. I-II-III*, trad. fr. par H. Elie, A. L. Kelkel et R. Schérer, 1959, 1961, 1962.
Husserl, E., *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures. Livre I: Introduction générale à la phénoménologie pure*, trad. fr. par P. Ricoeur, Paris, Gallimard, 1950.
Husserl, E., *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, trad. fr. par H. Dussort, Paris, PUF, 1964.
Husserl, E., *Méditations Cartésiennes. Introduction à la phénoménologie* (1931), Paris, Vrin, trad. fr. par E. Lévinas et M. Pfeiffer, 1947, éd. en poche, 1992.
Husserl, E., *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. fr. par G. Granel, Paris, Gallimard, 1976.
Husserl, E., *Expérience et jugement. Recherches en vue d'une généalogie de la logique*, trad. fr. par D. Souche-Dagues, PUF, 1970.
Husserl, E., *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures. Livre II: Recherches phénoménologiques pour la constitution*, trad. fr. par E. Escoubas, Paris, PUF, 1982.
Husserl, E., *Autour des méditations cartésiennes*, trad. fr. par N. Depraz et P. Vandevelde, Grenoble, Jérôme Millon, 1998.
Husserl, E., *Sur l'intersubjectivité. I – II.*, trad. fr. par N. Depraz, Paris, PUF, 2001.
Husserl, E., *La terre ne se meut pas*, trad. fr. par Franck, D., Pradelle, D. et Lavigne, J.-F., Paris, Minuit, 1989.
Janicaud, D., *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Paris, Éd. de l'éclat, 1991.
Janicaud, D., *La phénoménologie éclatée*, Paris, Éd. de l'éclat, 1998.
Janicaud, D., *Heidegger en France I – II*, Paris, A. Michel, 2001.
Jacques, F., *Différence et subjectivité. Anthropologie d'un point de vue relationnel*, Paris, Aubier-Montagne, 1982.
Jacques, F., *L'espace logique de l'interlocution. Dialogiques II*, Paris, PUF, 1985.

Kierkegaard, S., *Œuvres complètes. Tome V, VII*, trad. fr. par P.-H. Tisseau et E.-M. Jacquet-Tisseau, Paris, Éditions de l'Orante, 1973.

Löwith, K., « Martin Heidegger and Franz Rosenzweig, or Temporality and Eternity, in *Philosophy and phenomenological research*, t. III, n⁰ 1, sept. 1942-juin 1943, p. 53-77. Marcel, G., *Journal métaphysique*, 3e éd., Paris, Gallimard, 1946.

Maldiney, H., *Penser l'homme et la folie*, Grenoble, Jérôme Millon, 1991.

Marion, J.-L., *L'Idole et la distance*, Paris, Grasset, 1977.

Marion, J.-L., *Réduction et donation*, Paris, PUF, 1989.

Marion, J.-L., *Étant donné*, Paris, PUF, 1997.

Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945.

Merleau-Ponty, M., *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964.

Merleau-Ponty, M., *Éloge de la philosophie et autres essais*, Paris, Gallimard, 1953, éd. de poche, 1993.

Mosès, S., *Système et Révélation. La philosophie de Franz Rosenzweig*, Paris, Éd. du Seuil, 1982.

Mosès, S., *L'ange de l'histoire. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Paris, Éd. du Seuil, 1992.

Patočka, J., *Qu'est-ce que la phénoménologie ?*, trad. fr. par E. Abraham, Grenoble, Jérôme Millon, 1988.

Patočka, J., *Introduction dans la phénoménologie de Husserl*, trad. fr. par E. Abraham, Grenoble, Jérôme Millon, 1992.

Richir, M., *La crise du sens et la phénoménologie*, Grenoble, Jérôme Millon, 1990.

Richir, M., *Méditations phénoménologiques. Phénoménologie et phénoménologie du langage*, Grenoble, Jérôme Millon, 1992.

Richir, M., *L'expérience du penser. Phénoménologie, philosophie, mythologie*, Grenoble, Jérôme Millon, 1996.

Ricoeur, *Temps et récit III.*, Paris, Éd. de Seuil, 1985.

Ricoeur, P., *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1986.

Ricoeur, P., *Soi-même comme un autre*, Paris, Éd. de Seuil, 1991.

Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Éd. de Seuil, Paris, 2000.

Rosenzweig, F., *L'Étoile de la Rédemption*, trad. fr. par A. Derczanski et J.-L. Schlegel, Paris, Éd. du Seuil, 1982.

Les Cahiers de la Nuit Surveillé. n⁰ 1 - Franz Rosenzweig (textes rassemblés par Olivier Mongin, Jacques Rolland, Alexandre Derczanski), 1982/1, Lagrasse, Verdier.

Rosenzweig, F., *Foi et savoir. Autour de l'Étoile de la Rédemption* (introduit, traduit et annoté par G. Bensussan, M. Crépon et M.de Launay), Paris, Vrin, 2001.

Searle, J., *Les Actes de langage*, trad. fr. par H. Pauchard, Paris, Hermann, 1972.

Scherer, R., *La phénoménologie des « Recherches logiques » de Husserl*, Paris, PUF, 1967.

Smith, B. – Smith, D. W. (éds.), *The Cambridge Companion to Husserl,* Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

Steinbock, A. J., *Home and Beyond : Generative Phenomenology after Husserl*, Northwestern University Press, 1995.

Tengelyi, L., « Zeit und Empfindung : E. Husserl, E. Lévinas und M. Henry » in *Recherches husserliennes,* 1995/4, p. 53-76, trad. hongroise: « Idő és ősbenyomás (Edmund Husserl, Emanuel Lévinas és Michel Henry) » in: Boros, G. (éd.), *Descartes, Kant, Husserl, Heidegger. Tanítványok Munkácsy Gyula tiszteletére,* Atlantisz, Budapest, 2002.

Tengelyi, L., *L'histoire d'une vie et sa région sauvage*, Grenoble, Jérôme Millon, 2005.

Theunissen, M., *The Other. Studies in the Social Ontology of Husserl, Heidegger, Sartre, and Buber*, Cambridge, Massachusetts-London, MIT Press, 1984.

Waldenfels, B., « Antwort der Verantwortung » , in: Waldenfels, B., *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1995. trad. fr. par S.-J. Arrien sous le titre « La responsabilité» in: Lévinas, E., *Positivité et transcendance, op. cit.*, p. 259-283.

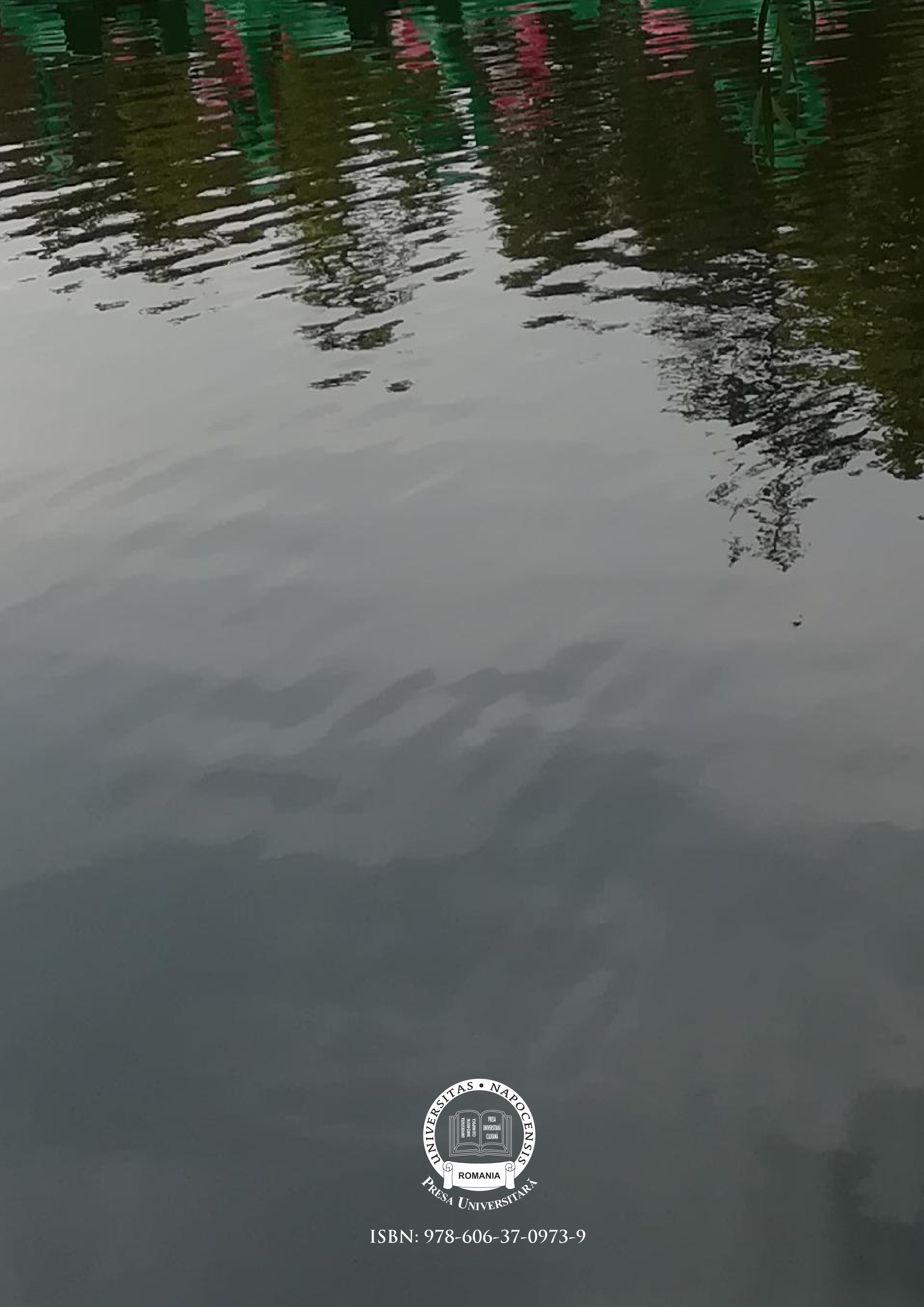
Waldenfels, B., « Antworf auf das Fremde. Grundzüg einer responsiven Phänomenologie » , in: Waldenfels, B. – Därmann, I. (Hrsg.), *Der Anspruch des Anderen. Perspektiven Phänomenologischer Ethik*, München, Wilhelm Fink Verlag, 1998. trad. fr. in Escoubas, É. – Waldenfels, B. (éds./Hrsg.), *Phénoménologie française et phénoménologie allemande. Deutsche und Französische Phänomenologie*, *op. cit.*, p. 357-374.

Waldenfels, B., « L'autre et l'étranger », in Greisch, J. (éd.), *Paul Ricoeur. L'herméneutique à l'école de la phénoménologie* (coll. « Philosophie » de la Faculté de Philosophie de l'Institut Catholique de Paris), Paris, Beauchesne, 1995, p. 327-344.

Wittgenstein, L., *Investigations philosophiques*, trad. fr. P. Klossowski, Paris, Gallimard, 1961.

Zahavi, D., *Husserl and Transcendental Intersubjectivity. A response to the linguistic-pragmatic critique*, Ohio, Ohio University Press, 2001.

Zarader, M., La dette impensé : Heidegger et l'héritage hébraïque, Paris, Éd. du Seuil, 1990.



ISBN: 978-606-37-0973-9